

KÖPRÜLÜ KÜT.
233
M. ASIM BY.

[illegible]

من تملكات العبد عبد الباقي
غفر له

رساله في ان الوجود
موجود

رساله في معنى [illegible]
والتصديق لمحمد الجعفري

تعليقات على الهيات التجريد
لمحمد بن احمد الجعفري

رساله تحقيق كليات
للقطب الرازي

رساله في اثبات البارى
للصدر الشيرازي

رسالة في بيان القضية للحكيم العريف محمد الحفري



بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله تعالى على نعمائه والصلوة والسلام على شمس فلك
الرسالة محمد افضل انبيائه وعلى آله واصحابه واحبائه فهذه
رسالة حققنا فيه حق التحقيق في بيان معنى القضية والتصديق
فنقول اعلم ان القضية ليست لها الا ثلثة اجزاء لا اربعة كما
هو المشهور في كتب المتأخرين وتوضيحه بان يقال في امثال زيد
قائم لا يحصل في العقل الا صور ناظر في تلك القضية وصورة ادراكية
للنسبة الاتحادية بين الطرفين فتلك الصور الثلث من حيث
هي معلومة بالذات هي القضية او معلوماتها الثلث التي هي معلومة
بالعرض ان اريد بالقضية ما هو من جنس المعلومات بالعرض كما هو
الظاهر بدليل بقاء وحدة القضية مع تبدل الظن المتعلق بها
وذلك لانه بعد ان حصل في العقل صورة ناظر في القضية يحصل صورة
ادراكية للنسبة الصالحة للصدق والكذب فهذه النسبة التي هي معلومة
بالعرض يتعلق بها خمس ادراكات احدها بالشك اي ادراك

لتلك

لتلك النسبة الايجابية بحيث لو التفت العقل الى النسبة السلبية
التي هي رفعها يجدها متعلقا بها ادراك نحو الادراك المتعلق
بالايجاب وثانيها الوهم وثالثها الظن ورابعها الاذعان و
ان كان باعتبار معنى القوة بمعنى ان احدهما اذا تعلق
بالنسبة الايجابية يتعلق الآخر بالنسبة السلبية بالقوة و
خامسها اليقين وهو اذا تعلق بالنسبة الايجابية يصير النسبة
السلبية بحيث لو التفت العقل اليها يجدها مستنكرة فادراك
العقل لها باعتبار هذه الاثنات ادراك خامس نسبته الى
الجزم كنسبة الوهم الى الظن في التلازم بالمعنى المذكور فهذه الا ادراكات
الخمس سواء كانت متعلقة بالانواع او بالعوارض لا شك في
ان متعلقها بالعرض ليس الا الاتحاد او عدم الاتحاد وما يحكى
احدهما لا وقوع النسبة بمعنى مطابقتها لما في نفس الامر
في الايجابيات او لا وقوعها بعينها بمعنى عدم مطابقتها لما
في نفس الامر في السلبيات بان يكون في الايجابيات
والسلبيات نسبة ثبوتية لو اعتبر مطابقتها لما في نفس الامر

تصير ايجابية واذا اعتبر عدم مطابقتها صير سلبية لان تلك
الثبوتية لما صح ان تعتبر مطابقتها لما في نفس الامر او لا
مطابقتها كانت مادة صالحة للصدق والكذب فهي بعينها
يتعلق بها الانواع من الادراكات الخمس المذكورة في
الايجابيات واما في السلبيات فمتعلقها هو نسبة سلبية
هي رفع النسبة الايجابية مثلا ان كان في الايجابيات اتحاد
كما في الايجابيات الاتحادية فيكون في السلبيات التي هي من جنسها عدم
الاتحاد وبالجملة هذا اي كون متعلق الاذعان وغيره من الادراكات
المذكورة في صورة الايجابيات نفس النسبة الثبوتية التي اعتبرها
العقل بين اطراف القضايا الايجابية لا وقوعها بالمعنى
المذكور وفي صورة السلبيات نفس النسبة السلبية التي اعتبرها
العقل بين اطراف القضايا السلبية لا عدم وقوع النسبة الثبوتية
بالمعنى المذكور ولا مطابقتها نفسها لما في نفس الامر وذلك امر يشهد به
الوجدان الصحيح فالخروج عنه بلا دليل يعتد به في قوة الخطاء عند
المحصلين فان قيل اليس الشيخ حكم بما هو المشهور عند المتاخرين

من

حيث عرف التصديق بالعلم بان النسبة المتصورة مطابقة
لما في نفس الامر اقول تعريف التصديق بامر لازم له فان التصديق
نوع ادراك يتعلق بنفس النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية
ولازمه الادراك على سبيل الاذعان ايضا المتعلق بان
تلك النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية مطابقة لما في نفس الامر
فان قيل لم لم يحمل عبارة المتاخرين على هذا المعنى ليندفع عنهم
الكلام اقول يمنع هذا الحمل تصريحهم بان النسبة المورد للايجاب
والسلب معا نسبة واحدة ثبوتية بخلاف الشيخ فان ما يفهم من
عبارته في كثير من المواضع هو ان النسبة في الايجابيات النسبة
الثبوتية وفي السلبيات النسبة السلبية فالمعلومات بالوجه
في امثال زيد قائم ليس الا ثلثة امور واما المعلومات بالذات
في امثاله اذا اعتبر معها فعند حكم البعض بانها اربعة امور
وان تلك الامور الاربعة هي القضية بعد ان حكم بان المعلومات
بالوجه ثلثة وبعد ان حمل عبارة المتاخرين على ما حمل عبارة
الشيخ عليه اشتاق من تلك الامر يتعلقان بطرفي النسبة

والاثنان الباقيان متعلقان معا بالنسبة الاتحادية بينهما
اوما في حكمها وبان احدهما وهو نوع من الادراك التصوري
الذي يتعلق بالنسبة الاتحادية لا يكفي حصوله في حصول البقية
بل يحتاج حصولها الى حصول نوع ادراك تصديقي متعلق به
بالعرض او هو النسبة الاتحادية بينهما ايضا وبان هذا النوع
من الادراك وهو الامر الآخر من الامرين الباقيين مشروط
في حصوله بالامر الاول من الامرين الباقيين اقول لا يخفى
ضعف هذا الكلام من وجوه احدها ما مرت الاشارة
اليه وثانيها انه اذا حكم بان الاتحاد مثلا هو نفسه متعلق الاذعان
والشك وغيرهما من الامور الخمسة المذكورة في الدليل على ان
المعلومات بالذات في صورة الاذعان اربعة بل على
هذا التقدير الظاهر الذي يشهد به صحيح الوجدان انه لا
يحصل بازاء النسبة الاتحادية الا صورة ادراكية واحدة هي
اما ظن او جزم ما لم يرجح على الآخر بلا سند وشيء ليس الا التحكم واما
لين في الفرق بين النسبة الحكمية والحكم من ان النسبة متصورة

الصورة

في صورة الشك والحكم غير حاصل للشاك غير وثيق في هذا
المطلب الذي كلامنا فيه كما لا يخفى فانه اذا حكم بان متعلق
الاذعان والشك امر واحد فالشك عبارة عن حصول صورة
ادراكية بالحيثية المذكورة فهذه الصورة لا شبهة في عدم حصولها في
صورتي الجزم والظن فانهما ادراكان آخران متعلقان بما يتعلق به
الصورة الشكية وان جعل الشك عبارة عن حالة الادراك المتعلق
بالنسبة من التردد فيها فيقال لا شبهة في انه صورة الشك يحصل
صورة ادراكية للنسبة وهي ليست بحكم وليس يستفاد من الدليل
المذكور الا هذا وايضا ان هذه الصورة تتحقق في صورة الاذعان
فهو ليس يستفاد من هذا الدليل مع ان المطلب الذي كلامنا فيه
ليس الا هذا نعم لو حكم بان المعلوم بالعرض باعتبار العلم في صورة
الشك ليس هو نفسه معلوما بالاذعان لكان ذلك الاستفادة من هذا
الدليل لازما واما على تقدير اتحاد المعلومات بالعرض في الصور
الخمسة المذكورة فكما ان الصورة الادراكية التي هي الظن لا تتحقق
في صورة الاذعان فكذلك الصورة الادراكية الحاصلة في صورة

فی صورة الشک لا یبقی فی احدی صورتی الظن والجزم ما یدل
فی حالة الاذعان له العلم بان النسبة الحاصلة لتعلق الاذعان
بها بالاذعان بنفسه لا غیر مما حصل له لیس الا صور تلک
فالاسعد الی تلک الصور صورها من البعضیة کما هو الظاهر او
نفس تلک الصور من حیث هی معلومة بالذات هی البعضیة کما هو
محتمل عند العقل وهو من مؤیدات کون الاذعان [illegible] البعضیة
وبالجملة [illegible] معلوم الاذعان لا مطابقة لما فی نفس الامر [illegible] النسبة
الاولی منهما ثم ان کان معلوم الاذعان نفس تلک النسبة التام
فلم یحکم بذلک [illegible] الحکم بان نفس النسبة الاولیة هی معلومة وهل هذا
الا التحکم وان کان معلومه مطابقة لتلک النسبة الثابتة لما فی نفس الامر
فمعود الکلام المذکور فیه فاما ان یلزم التسلسل او عدم وجود معلوم
الاذعان [illegible] له اذا لم ینته الی نسبة یکون نفسها معلومة
للاذعان لانه علی هذا التقدیر کل ما فرض من النسبة یحکم باعتبار
مطابقتها لما فی نفس الامر واذن منها معلوم الاذعان بل معلومه
امر آخر اذا فرض واحد لزم ان لا یکون معلومه بلا هو المعلوم
اصلا

فالامور

اصلا والا انتهاء الی نسبة یکون نفسها معلومة الاذعان
فلزم ما عرفت لا یقال فی جواب هذا السؤال ان معلوم
الاذعان امر اجمالی اذا عبر عنه بالتفصیل ظهر فیه نسبة
اخری وتصدیق آخر لانه کلام عند التفتیش عنه یظهر
فساده فانه ان ارید بقوله معلوم الاذعان امر اجمالی
ان تلک المعلومات الغیر المتناهیة لها صورة عقلیة واحدة وبهذه
الوحدة هی معنی اجمالیتها فهو اظهر فی البطلان من الاول
وان ارید به ان الاذعان صورة واحدة ولها معلوم
واحد عند حصولها حصل صور غیر متناهیة بالقوة لزوما فاذا
عبر عن معلومه باللازم ظهر منه نسبة اخری وتصدیق آخر
لازم للتصدیق الاول وهذا هو معنی اجمالیتها معلومة فهو
لا یصح الا علی القول بان معلوم الاذعان نفس النسبة التی
بین طرفی القضیة لا مطابقتها لما فی نفس الامر کما یظهر بادنی
تأمل بمعونة ما ذکر وبالله الاعتصام تمت هذه الرسالة
التی الفها الفاضل العالم افضل المتأخرین من الحکماء المتألهین
شمس سماء الحکمة والافادة والدین محمد الخفری
حمده سبحانه بعونه واتمّه
بجوده [illegible] احسانه

باللازم ظهر

بسم الله الرحمن الرحيم اصول الكلام هو العلم الذي يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته والمبدأ والمعاد على قانون الشرع الوجود هو الكون والعدم هو اللاكون والماهية هي ما به الشيء هو هو وحقيقة
الواجب الوجود لذاته هو الماهية المقتضية للوجود لذاتها الممكن الوجود هو الماهية التي لا تقتضي الوجود ولا العدم لذاتها والممتنع الوجود هو الماهية المقتضية للعدم لذاتها القدم هو عدم كون الوجود مسبوقا بالعدم والحدوث
هو كون الوجود مسبوقا به التسلسل هو ترتب امور غير متناهية الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه من جهة واحدة العلة ما يتوقف عليه الشيء العلة الفاعلية ما يصدر منه وجود الشيء العلة الغائية ما لاجله وجود الشيء والصورة ما به الشيء
بالفعل والمادة ما به الشيء بالقوة والشرط ما يتوقف عليه ولا يترتب عليه الامور المغايرة للعلل الاربع والعلة التامة جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء والعلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في الوجود والجوهر هو الذي لا يفتقر الى الموضوع
في الوجود والموضوع هو المحل الذي يكون سببا للحال والعرض هو الذي يفتقر الى الموضوع في الوجود والجسم هو الجوهر الذي يقبل القسمة في الطول والعرض والعمق والجوهر الفرد هو الذي لا يقبل القسمة اصلا والنفس هو الجوهر
المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف والعقل هو الجوهر المفارق للابدان المدرك للكليات والجزئيات بالآلة والنقطة هو العرض الذي لا جزء له والخط هو الذي يقبل القسمة في جهة واحدة فقط العرض هو الذي يقبل القسمة
من جهتين والجسم التعليمي هو الذي يقبل القسمة من جهات ثلاث الضدان هو الشيئان الوجوديان اللذان لا يجتمعان في زمان واحد في محل واحد من جهة واحدة المتضايفان هما الشيئان اللذان يتوقف تصور كل واحد منهما على تصور الآخر
العدم والملكة هما الشيئان اللذان احدهما وجودي والآخر عدمي من شأنه ان يتصف بالوجودي السلب والايجاب هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد احدهما وجودي والآخر عدمي ليس من شأنه ان يتصف بالوجودي
الكم هو العرض الذي يقبل القسمة لذاته قبولا اوليا والكيف هو العرض الذي لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته قبولا اوليا ولا يتوقف تصوره على تصور غيره والاين هو كون الشيء في المكان المتى هو كون الشيء في الزمان الاضافة
هي النسبة المتكررة الملك احاطة الشيء بغيره بحيث ينتقل المحيط بانتقاله الوضع الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والامور الخارجة وان يفعل هو التأثير وان ينفعل هو التأثر والزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم
والمكان هو ما يتمكن فيه الشيء والفاعل هو ما منه الوجود والمعاد ما ينتهي اليه الوجود والرسول هو الشخص الذي يظهر على يديه الامور الخارقة للعادة المقارنة لطلب المعارضة والامام هو الذي يتولى الرياسة العامة
في الدين والدنيا خليفة والثواب هو اعطاء الملائم للطبع والعقاب هو اعطاء ما لا يلائم الطبع

١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الوجود اي بانضمامه الى الماهيات التي يترتب عليها آثارها
المختصة بها موجود فانه لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء اصلا و
التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الماهية قبل انضمام الوجود
اليها غير موجودة قطعا فلو كان الوجود ايضا غير موجود لا يمكن
ثبوت احدهما للآخر فان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له
واذا لم يثبت احدهما للآخر لم تكن الماهية موصوفة بالوجود وكان ذلك مستند
اليه اهل النظر ولا عارضة له كما ذهب اليه القائلون بزيادة الوجود
فلا تكون موجودة فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بما عدا الوجود
والمراد بها ان ثبوت شيء هو غير صفة الوجود فرع وجود المثبت له
واما ثبوت الوجود لشيء فانما هو مشروط بوجود المثبت له حين ثبوت
الوجود له لا قبله ولا شك انه حين ثبوت الوجود له موجود لم
موجود بعين ذلك قلنا التخصيص في الاستثناء انما يجري في
المخاطبات الظنية لا العقليات الصرفة لا سيما الضروريات
والبديهي من راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرك ان انضمام

امرين

امرين معدومين في الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما بوجود
خارجي لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه فان قلت الماهية
باعتبار وجودها العقلي موصوفة بالوجود الخارجي فيكون ثبوت
الخارجي لها في العقل فرعا لوجودها فيه لا في الخارج قلنا ننقل
الكلام الى وجودها العقلي بان نقول ثبوت الوجود العقلي لها في
العقل موقوف على وجود سابق لها فيه وثبوت الوجود السابق
موقوف على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات وليس
هذا من قبيل التسلسل في الامور الاعتبارية التي ينقطع بانقطاع
الاعتبار فان كل لاحق موقوف على سابقه كما لا يخفى على المتدبر
واما بطلان التالي فظاهر لا يحتاج الى البيان فثبت ان الوجود
موجود واذا كان موجودا وجب ان يكون وجوده عينه والا لتسلسل
فيكون واجبا لامتناع زوال الشيء عن نفسه ويلزم ان يكون حقيقة
واحدة يلحقها التعدد النسبي باضافتها الى الماهيات والا
لتعدد الواجب وقد برهنوا على امتناعه فان قلت لا شك ان
معنى الوجود مفهوم عرضي لا يصدق على شيء قائم بنفسه متواطئا

كالمشي والضحك في الانسان وامثال ذلك والاولى مكابرة
فكيف يكون ذات الواجب بنفس ذلك المفهوم قلت كما انه
يجوز ان يكون ذلك المفهوم العام زائدا على الوجود الخاص
الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق
مختلفة على ما قال به الحكماء يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة
مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب ويكون هذا المفهوم
الزائد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون موصوفه
موجودا حقيقيا هو حقيقة الوجود فان قلت اذا كان الموجود
حقيقة هو الوجود فينبغي ان تكون الماهية عارضة له لا حقيقة
اياه والوجود معروضا لها فما هذا اطلاق ما نفهمه من قولنا
الماهية موجودة فانا نفهم ان الماهية متصفة بالوجود
فهي موصوفة والوجود عارض فكيف يصح ما قلت قلنا
اطلاق الموجود عليها بالمعنى المذكور انما هو باعتبار الاشتقاق
هذه الصيغة من الوجود واذا اريد به المفهوم العارضي اللازم
واما اذا اعتبر اشتقاقه منه اذا اريد به تلك الحقيقة الموجودة

فمعناه

فمعناه صح ذو الوجود لا المتصف به فان قلت هذه
الحقيقة باعتبار اطلاقها كلي طبيعي فما ذكرتم في معرض الاستدلال
وجوده معارض بما استدل به على امتناع وجود الكلي
الطبيعي قلت لا نسلم اولا انها باعتبار اطلاقها المذكور كلي
طبيعي فان المراد باطلاقها ان لا يكون لها تعين لا يجامع
التعينات اللاحقة اياها في المراتب بواسطة تلبس المهيات
بها ولا يستلزم ذلك عدم تعينها في نفسها بتعين يجامعها
الكلية سلمنا انها بهذا الاعتبار كلي طبيعي لكن لا نسلم امتناع
وجوده كيف واكثر من الحكماء صرحوا بوجوده والكتب
مشحونة به وما ذكره بعض المتاخرين في معرض الاستدلال
على امتناع وجوده لا يخلو عن وجوه من الخلل ولنذكر
اقوى ما ذكروه وهو ما اورده شارح المطالع ونبين وجه
الخلل فيه بعون الله سبحانه قال رحمه الله الكلي الطبيعي لا وجود له
في الخارج وذلك لوجهين احدهما انه لو وجد الكلي لكان
اما نفس الجزئيات في الخارج او جزءا منها او خارجا عنها

والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كان نفس الجزئيات
يلزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر في الخارج
ضرورة ان كل واحد فرض عين الآخر هو واما الثاني فلانه
لو كان جزءا منها في الخارج لتقدم عليه في الوجود فلا يصح حملها عليها
واما الثالث فبين الاستحالة قوله اما جزء منها ان اراد بكونه
جزءا منها ان يكون وراء جزئه آخر في الخارج ويكون الجزئيات
عبارة عن مجموع الامور المنضم في الاقسام الثلث وان
اراد به كونه منضما مع آخر خارجيا كان او اعتباريا فالحصر
مسلم لكن لا نم عدم صحة الحمل فانه اذا كان الموجود في الخارج
هو الطبيعة فقط فيكون التمايز بين جزئياتها بتعينات اعتبارية
غير موجودة ولا شك انه يصح الحمل ح فانه لا يوجد من الجزئيات
في الخارج سوى الطبيعة حتى يتصور عدم الاتحاد في الوجود
لتقدم الجزء وثانيهما ان الطبيعة الكلية لو وجدت في الاعيان
لكان الموجود في الاعيان اما مجرد الطبيعة او مع امر آخر
لا سبيل الى الاول والا لزم وجود الامر الواحد بالتشخص في

امكنة

امكنة مختلفة واتصافه بصفات متضادة وهي البديهي
بطلانه ولا الى الثاني والا لم يخل من ان يكونا موجودين
بوجود واحد او بوجودين فان كانا موجودين بوجود واحد
فذلك الوجود ان قام بكل منهما يلزم قيام الشيء الواحد بمحلين
مختلفين وانه مح وان قام بالمجموع لم يكن كل واحد منهما
موجودا بل المجموع هو الموجود وان كانا موجودين بوجودين
فلا يكون حمل الطبيعة على المجموع هف قوله لكان الموجود
في الاعيان اما مجرد الطبيعة او مع امر آخر المراد بمجرد
الطبيعة اما ان يكون الطبيعة من غير انضمام امر مطلقا
خارجيا كان او اعتباريا فان كان المراد الاول كما هو
الظاهر من كلامه في ابطال الشق الاخير فلا نم انه
يلزم وجود الامر الواحد بالتشخص في امكنة مختلفة وكونه متصفا
بصفات متضادة لم لا يجوز ان يكون الطبيعة باعتبار
تقيدها بتعين اعتباري يعرض تشخصا معينا وبتعين آخر
كذلك تشخصا آخر الى غير ذلك ويكون ممكنة في امكنة مختلفة واتصافه

بصفات متضادة باعتبار هذه الاشخاص المتغايرة

المتغايرة بالامور الاعتبارية وان كان المراد الثاني

فلا نسلم الانحصار في القسمين فان المراد من امر آخر

ما يكون موجودا في الخارج كما يظهر في وجه ابطاله فنجوز

ان لا يكون الطبيعة مجردة ولا مع امر آخر موجود في الخارج

بل مع امر عدمي اعتباري كما مر وان حملت الامر على معنى

اعم اشتمل المنع الى قوله لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود

واحد او بوجودين مختلفين فانه على ذلك التقدير يجوز ان

يكون احدهما موجودا خارجيا والآخر امرا اعتباريا قوله

يكونان موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين لقائل

ان يقول لا نم الحصر في الصورتين لم لا يجوز ان يكون

احدهما موجودا بنفسه والآخر موجودا به كما يقول به القائلون

بوحدة الوجود فان طبيعة الوجود هو الموجود عندهم وما

عداها من الماهيات ولوازمها امور عارضة لها موجودة

بها فلا يلزم المحذور فان قلت هو داخل في هذه الصورة

انهما

انهما موجودان بوجود واحد فان احدهما موجود

بنفسه والآخر به فلا يخرج عن القسمة قلنا المنع ح

الى انحصار الوجود الواحد في كونه قائما بكل واحد

منهما وكونه قائما بالمجموع

فلا يجري فيها والله اعلم

بالصواب

تم

رسالة في تحقيق الكليات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخترع ماهيات الاشياء وهوياتها المطلع على كليات الامور
وجزئياتها فاطر العقول والحواس ومبدع الانواع والاجناس
والصلوة على رسوله محمد الذي جنس فضله فصل مقوم للاديان
ونوع عدله جنس معتم للاحسان وآله الذين فضلاء علماء المتقين
كراما وجلوا ما دبر دبر وصبا صبا فقد التمست مني الها
الحريص على تحقيق الحق الراغب الى تصديق الصدق المستكشف
عما وراء حجب الاشكال بجودة الروية المستطلع طلع مكامن
الوجود بصفاء الروية فهو الجدير بان تسمو اليه اعناق الهمم العوالي
والحري بان تصرف فيها الايام والليالي وفقه الله لكشف
الاستار عن وجوه الحقائق والاسرار ان احرر لك رسالة في
تحقيق الكليات واتلو عليك ما فيها من الايات والبينات
منتظما لآلئها في عقد البيان ومدرجا غورها بخطى البرهان فها
انا مع ما بي من تزلزل الحال وتشاغل البال واعتلال الخاطر
وكلال الناظر اتصدى لتحقيق المسالك وتنقيح تلك مستثيرا البيان
متضمنا

اصولها

اصولها القريحة والافكار ومطلعا في استجلاء اسرارها على نحرا
وحروا فاعلم ذلك ليوصلك الى كنه حقيقتها ويوقفك على فروق
غاياتها فهي اليه اذا اشتغل فيها ذهنك النقاد واجلت بصيرتك
الجهاد ارجيت بحدا التحقيق وعبرت بسفاين التوفيق الى سواحل
بحار التدقيق فها معالم للهدى ومصابيح تجلو الدجى وضياء
للاذهان هذا وان الكلام ههنا مرتب على قواعد وخاتمة ووصية
الاولى في تحقيق مفهوم اشتراك الكلي بين الجزئيات اني
قد ما حسبوا ان معنى اشتراك الماهية بين كثيرين انها بعينها موجودة
فيها وحسبانهم هذا باطل اما اولا فلانه يلزم وجود امر واحد في
محال متكثرة واما ثانيا فلافضائه الى اتصاف الامر الواحد
بالصفات المتضادة وهما محالان ويمكن ان يمنع الاستحالة
بانها انما يكون ان لو كان الواحد بالشخص والمعتمد في ذلك ما سيأتي
من انه لو كان كذلك لكان وجود الكلي مغايرا للوجود جزئياته
وانه محال بل معناه ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من جزئياته
ومعنى المطابقة مناسبة مخصوصة لا تكون الا بين الصور العقلية فانا

محمولات المحصل

ذهنيا

اذا تعقلنا مثلا زيدا حصل في عقلنا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه
الاثر الذي يحصل في العقل عند تعقلنا شكابا مثلا ومعنى
المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر
متجدد بل يكون الحاصل في العقل من تعقل كل واحد منها هو الصورة
الواحدة على تلك النسبة المخصوصة فانا اذا رأينا زيدا حصل منه
في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق فاذا
ابصرنا بعد ذلك خالدا لم يتجدد منه صورة اخرى بل الصورة
الحاصلة منه هي الصورة الاولى بعينها بخلاف ما اذا رأينا
شكابا فانه يتضح ما لوح به اليك من خواتم منقشة اشباحها
واحد لا يلوح منها في الشمعة الا نقش واحد فنسبته الى تلك الخواتم
نسبة الكلي الى جزئياته حيث لم يحصل اثر متجدد ولما تحقق ان
الاشتراك هو المطابقة لامور متعددة ولا شك انها لا يحصل
للهيئة الا في الذهن فالاشتراك لا يحصل لها الا في العقل فلنسم
تلك الصور العقلية صورة شخصية في نفس شخصية فكيف يكون كلية
فنقول الصورة العقلية لها اعتباران الاول اعتبار ذاتها

ولا شك

ولا شك انها جزئية بهذا الاعتبار والثاني اعتبار انها
صورة ومثال لا تتأصل في الوجود بل هو كالظل لامر
وبهذا الاعتبار مطابق لها فيكون كلية فقد علم ان شخصيتها
لا تنافي كليتها وفيه نظر والحق في الجواب ان الصورة تطلق
بحسب الاشتراك اللفظي على معنيين احدهما على كيفية تحصل في
العقل وهي آلة التعقل وثانيهما على المعلوم اعني المتميز بواسطة
تلك الصورة في الذهن ولا شك ان الصورة بالمعنى الاول
صورة شخصية في نفس الا شخصية لكن الكلية لا تعرض لها بل
الكلية هي الصورة العقلية بالمعنى الثاني فان الكلية ليست بعرض
لصورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز
عن غيره فكما ان الصورة الحالة في العقل مطابقة للامور
كذلك الماهية المتميزة في العقل مطابقة لها وهذه هي المطابقة
التي من لوازمها ان الصورة اذا وجدت في الخارج لكانت
هي هي وهذا اللازم لا يثبت للصورة الحالة في العقل لانها
موجودة في الخارج عرض ويستحيل ان يكون عين الافراد ولا شك

ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ومن
ههنا يتبين لك ان تمييز الاشتراك بين كثيرين بالصدق عليها
اعني الاتحاد في الوجود والتغاير بالمفهوم تمييز باللازم

تلخيص

الثانية في تحقيق مفهومات الكليات الثلثة اذا قلنا الحيوان
كلي فهناك امور ثلثة الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلي من
غير اشارة الى مادة من المواد والحيوان الكلي فالاول هو
الكلي الطبيعي والثاني الكلي المنطقي والثالث الكلي العقلي
وما يوجد في كتب المتاخرين ان الكلية هي الكلي المنطقي فغلط
بل هي مبدأه ومما يجب ان يعلم ان قول الكلي على هذه
المفهومات الثلثة انما هو بالاشتراك اللفظي والكلي من بينها
هو الكلي الطبيعي واما الكلي المنطقي فهو بالنسبة الى موضوعات
الطبيعي فليس بكلي بل بالقياس الى موضوعاته واما الكلي
العقلي فهو ليس بكلي اصلا لانه لا افراد له ومن ههنا ترى
علماء المنطق قسموا الجزئي الى جزئي بالحقيقي والى جزئي بالعموم وعدوا
امثال قولنا الانسان نوع والحيوان جنس من القضايا المخصوصة

[illegible]

الثالثة

الثالثة في وجود الكلي في الخارج ان اريد به وجودا
في الخارج اذا حصل في العقل يعرض له الكلية فذلك حق لا يمكن
انكاره وان اريد ان افراده في الخارج يصدق عليه الكلي في
الخارج فان عني بالكلي ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
فيه فذلك ايضا حق وان عني به المشترك بين كثيرين ملاحظا في انه
لا وجود له في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص ولا شيء من المتشخص
بمشترك بين كثيرين الرابعة ان الماهيات المركبة
من الجنس والفصل ليس تركبها خارجيا اختلف الناس فيه على
ثلثة مذاهب الاول ان الجنس والفصل جزآن للنوع في الخارج
متمايزان عنه بحسب الحقيقة والوجود الا انه لا تمايز بينهما في الحس
الثاني انهما جزآن خارجيان متمايزان بحسب الذات متحدان
مع النوع في الوجود وهو مذهب اكثر المتاخرين الثالث
ان النوع بسيط في الخارج والتركب انما هو في العقل وهو مذهب
اهل التحقيق فنقول اما المذهب الاول فغلط والا لامتنع حمل
الجنس والفصل على النوع لاستدعاء الحمل الاتحاد في الوجود فيه

منع جدلی وهو انما لایکم استدعا الحمل الاتحاد فی الوجود بل
الاتحاد فی الذات وههنا الاتحاد دفعة متحقق فان ههناک ذاتا واحدة
اذا اخذ مع الصفة الجنسیة فهو جنس واذا اعتبر مع الصفة
الفصلیة فهو فصل وان اخذ معهما فهو نوع فهی موجودات ثلث
متحدة بالذات متغایرة فی الوجود واما المذهب الثانی فیبطل
بوجهین احدهما انها لو کانت متحدة فی الوجود لما قام الاخر الواحد
بمحال متعددة فان قلت لم لا یجوز ان یقوم مجموع الجنس والفصل
بکل منهما قلت فلا یکون کل منهما موجودا بل الموجود هو المجموع
وهو خلاف الفرض الثانی ان النوع لو کان مرکبا فی الخارج منهما لتقدما علیه فی
الوجود ضرورة ان الاجزاء الخارجیة متقدمة اولا بالذات ثم یتحقق الکل
فیجب ان یکون متغایرا فی الوجود واذ قد تبین فساد المذهبین الاولین
ظهر لک ان الحق هو المذهب الثالث وانت اذا اطلعت علی التحقیق
وکشفت عن البصیرة النقاب واودعت النفس امعان النظر
وانعام الفکرة ینجذب الیک الحق وینحل عنک اباطیل الصدق صوابا
هل تسمع ذا فطرة سلیمة ان یقول المتشخص فی الخارج امور متکثرة هی

امکان

النوع

النوع والاجناس العالیة والمتوسطة والسافلة وفصولها
واذا تحققت ان التشخص فی الخارج امر بسیط لا ترکب فیه
فاعلم ان العقل ینتزع منه صورا مترتبة بالعموم والخصوص
بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتی فیحصل فی العقل اولا
صورة شخصیة مطابقة للهویة المتشخصة لا تنطبق علی هویة اخری
ثم یحصل صورة اخری تنطبق علی افراد نوعه وهی الصورة
النوعیة ثم صورة اخری تنطبق علی انواع جنسه وهی الصورة الجنسیة
القریبة وهکذا الی العالی بحسب الترکیب ثم اذا رجع العقل
بطریق التحلیل وفتش الصورة الجنسیة المتوسطة وجدها
ملتئمة عن الصورة الجنسیة العالیة وصورة فصلیة وکذا یفصل
الصورة الجنسیة القریبة الی الصورة الجنسیة المتوسطة وصورة
اخری فصلیة وکذلک النوع ویفصل الصورة الشخصیة الی الصورة
النوعیة وصورة التشخص التی بها امتاز تلک الهویة عن سایر
الهویات وذلک لانک تعلم ان الجنس البعید ما لم ینضم الیه الفصل
لم یحصل الجنس المتوسط وکذلک الجنس المتوسط ما لم تقارنه الفصل لم یتحقق

ملتئمة

الجنس القريب وكذلك النوع والشخص ولنوضح ما لوح به الكلك
بمثال وهو انا اذا رأينا زيدا حصل في عقولنا بحسب رؤيته
وحده صورة شخصية لا تنطبق الا عليه وبحسب رؤيته ورؤية
عمرو وبكر صورة الانسان وبحسب رؤيته ورؤية بعض افراد
الفرس صورة الحيوان وبحسب رؤيته ورؤية بعض افراد النبات
صورة الجسم النامي وهكذا الى الجوهر وبتحليل الصور يدرك صورا
فصلية تبقى ههنا سؤالان احدهما ان هذه الصور لا شك انها
مختلفة في الماهية فلو كانت مطابقة للشخص الخارجي يلزم مطابقة امور
مختلفة لامر واحد وانه محال وهذا الاشكال انما يرد على من قال ان
اللفظ في الصورة فانه تمثال الشيء كالصورة في المرآة والنقش على هذا ان
صورة وعلى هذا لا يمكن ان يكون لامر واحد صور مختلفة اما اذا كان المراد
بها كيفية انسانية تحصل للذهن او الامور المتميزة عند النفس بواسطتها
فلا نم امتناع ذلك الثاني انه كما يحصل في الذهن صورة ذاتية كذلك
يحصل صورة عرضية فكيف يفرق بينهما والجواب ان صور العرضيات
ماخوذة من الذات فيتبين الفرق ثم انك ان استقريت ازدياد البصيرة

دام فرته

يجوز

واحضرت جمرة الروية علمت بانه غلط الطالبين الا ان
اذ لا ينبغي وجدان صور مختلفة في العقل بان لها امورا مطابقة
في الخارج لكن التحقيق كما تراه سيوضح الجواب فان قابل الامور الذهنية
والخارجية وهو الذي رفع الغموض الى حيث قصر المعلم الاول الحكيم
عليه فاعلا لولا الاعتبارات لارتفعت الحكمة واذا تمهد ان لك ان
الاجناس والفصول ليست اجزاء النوع في الخارج ولا شك انها موجودة
في الخارج وليست خارجة عن النوع في الخارج فمعنى ان تكون عين النوع
في الخارج وانما المغايرة عند العقل ولعلك تقول يجب ان النوع في الخارج
ليس مركبا من الجنس والفصل لكن يجب ان يتركب من مبدأيهما كما ان مبادي
العرضيات موجودة واشتق منها العقل حتى يصير محمولة فكذلك يجب ان يوجد
مبدأ الجنس والفصل واشتقا منهما فيصيران محمولين والا فما بال بعض المحمولات
صار ذاتيا والبعض عرضيا ومن هنا ذكر الحكماء ان المادة مبدأ الجنس و
الصورة النوعية مبدأ الفصل فنقول لا يجب ذلك فان العقل يركب عنده من
جنس وفصل مع انه بسيط في الخارج واما الفرق فقد بين فيما سبق وذهب
بعض الفضلاء الى ان كل مركب في العقل مركب في الخارج مطلقا بان الجنس اذا

١٥

نفرز

عرفناك

معللا

تنوع فاما ان ينضم اليه شيء اولا والثاني محال والا لكان الجنس هو
النوع من كل الوجوه وهو محال والاول اما ان يكون جزء للنوع
اولا والثاني يقتضي كون الفصل عرضا وهو محال والاول يقتضي تركب
النوع وانت بما سلف خبير بجوابه

الخامسة في بيان تحصيل

النوع وتقوم تحصيل الجنس وعلية الفصل له اعلم ان الصورة الجنسية اذا
حصلت عند العقل تردد العقل في ان هذه الصورة اي شيء هي من الاشياء
مثلا صورة الحيوان اذا حصلت عند العقل تردد في انها اي شيء مطابق له
هل هي انسان او فرس او بقر الى غير ذلك ثم لما انضم اليها صورة الفصل
يحصل صورة مطابقة لتمام الماهية وبيان ذلك ان العقل يحكم في الصورة
التي يدركها بمجرد نفسه لا بالآلات الحسية والخيالية بعد اي عدد هوية
النوع فاذا حصل من الصورة صورة مطابقة لها انتهت سلسلة
التصورات فالصورة الجنسية ليست تامة بل ناقصة يكملها صورة
الفصل ويسمى معنى العلية الا هذا التكميل وازالة الابهام

التكميل

التكميل وازالة الابهام بحسب اختلاف مراتب الاجناس فان الجنس الاعلى
فيه ابهام عظيم ومتى انضم معه فصل تقل ابهامه ثم تتناقص الابهام ويزداد

الكمال

الكمال بعد فصل الى النوع مثاله اذا تصور من الجنس موجود
لان الموضوع نعم حصل في العقل صورة الجوهر ويقع التردد
في انها مثل شيء يطابق المادة او الصورة او العقل او الجسم او
غير ذلك فاذا انضم اليها ذو ابعاد ثلثة حصل صورة الجسم ورتفع
ذلك الابهام العظيم ويقع التردد في انها هل تطابق النبات
او الجماد او الحيوان ثم اذا اقترن بها فصل النامي ارتفع ذلك
الابهام وهكذا الى النوع وكانك تقول هذا الابهام والتردد
الفعل موجودان في النوع الا انه فكيف يكون ماهية النوع محصلة
وماهية الجنس غير محصلة فنقول المراد بان ماهية النوع محصلة في العقل
انها لا تحتاج في ارتفاع الابهام الى محصل آخر ولا يشك انه كذلك فانه
آخر سلسلة الكليات فهذه هي القواعد الخمس التي لو انتهيت الى غاياتها
ووقفت على نهاياتها لتمحض لك نفائس تحلو صدائي ظواهر ستشخصت
منها لطائف يتحلى في الناظر ولا يخلى الناظر زادنا الله واياك
اطلاعا على حقائق الوجود انه مفيض الخير والجود   لما
انتهت ما وقع لك من تحقيق الكليات وبحثت ما تلي عليك من الآيات

ههههه

البينات فكان بك قد جئت اليك الآن ما يطلعك على غوائل
الاقدام ويوقفك على مسارح الاوهام مرشدا لذهنك النقاد
وتصقيلا لخاطرك الوقاد فلنشرع في ايراد شبه على [illegible]
وحلها بالاجوبة اللائقة لعلك تلتقط جواهر ثمارها اذا اطلعت
على طلع اشجارها وتحوز خزائن اسرارها وتفوز بقطوف شجرة ثمارها
فنقول والله الموفق للصواب الاولى ما اورد على تفسير
الاشتراك بانه المطابقة لكثيرين وهو ان شخصا اذا تصوره طائفة
من الناس يكون مطابقا للصور الذهنية لان المطابقة بين
فيجب ان يكون الشخص كليا والجواب ان الكلية ليست هي المطابقة
مطلقا بل مطابقة مفهوم في النفس لكثيرين وقد صرح بذلك
الشيخ في الشفاء الثانية ما اورد على تفسير المطابقة
لكثيرين حيث فسرت بانه يحصل منها بعد تجريد التشخصات صورة
وحدانية في العقل فهو ينتقض بالكليات الوضعية بان الاشخاص اذا
اذا جردت عن التشخصات لم يحصل في العقل الا النوع لا الوضعي
والجواب ان المطابقة انما اعتبرت بالنسبة الى الافراد الاعتبارية

الى ما

الحوز جمع كردن

التي هي الحصص ولا شك انها اذا حذفت عنها التشخصات بقي
الكليات الوضعية الثالثة ما اعترض به على قولهم
النوع نفس ماهية الاشخاص والجنس والفصل جزءاها فيلزم ان
الحكمان محالا يجتمعان لانهما ان كانا بالقياس الى الخارج
فالجنس والفصل كالنوع نفس الشخص فينتفي الحكم الثاني وان
كانا بالقياس الى العقل فينتفي الحكم الاول فالاقتران غير ثابت
فالجواب اما على راي من راى ان التركيب من الجنس والفصل
خارجي ان نختار الاول ونمنع ان الجنس والفصل نفس النوع
في الخارج بل هما جزءا النوع في الخارج والنوع هو عين الشخص في
الخارج لان الشخص في الخارج هو معروض التشخصات عندهم واما على
راي اهل التحقيق فبان نختار الشق الثاني ونمنع ان النوع جزء
ماهية الشخص فان الماهية انما يطلق على الامور المتعقلة التي هي
الكليات فلنكتف بهذا القدر في هذا المقام فان الاطناب
ممل والاسهاب والايجاز مما يؤثره ذوو الالباب ايها الموفق
بتلاطم امواج فكرته المعروف بتراكم افواج معرفته اني اعلمك اعلاما

حتى انجبتها تدر الشبهة في مطان الزلل واشتعلت لك نيرانا
متى تنورتها مامن العثار في غياهب الخطل والقيت
اليك لطائف ابحاث لا يكاد يوجد في مطاوي كتاب وعرضت
عليك دقائق اسرار الاشارات تسمع عن علماء الاعصار
فامنعها من المتعسفين وانعم بها على المستعدين والمحصلين
فمن منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
وفقنا الله تعالى واياك ادراك الحق وثبت اقدامنا
على مقامات الصدق انه على كل
شئ قدير وبالاجابة جدير تمت الرسالة
بعون الله وحسن توفيقه

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين
الطاهرين فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات
التقطت مني على شرح الالهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب
او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل التأييد

استدل على وجود الواجب اختار المصنف قدس سره في
اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر
الى الوجود لانه اظهر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث
الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو
طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به
والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة
احدها ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود
بالذات ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة بعضها
والا لزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يكون
الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور

او التسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد
الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور او التسلسل فيكون حاصل الكلام
المعتمد على هذا الدور ابطلهما ما قرره الشارح وهو احد احتمالي كلام المصنف ومن
البراهين التي ظهرت في هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يقال
على تقدير كون الموجودات منحصرا في الممكنات لزم الدور او التسلسل
موجودا ما متوقف على هذا التقدير على ايجاده لان وجود الممكنات -
انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاده ما موقوف الا على تحقق موجود ما لان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو
بوجه موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود
واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تأمل وهذه احسن من ان يكون
طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى
مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات وبذلك
يثبت وجود الواجب بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس
بممتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات

ولیعلم ان تتمیم جمیع براهین هذا المطلب التی لا یوخذ فیها ابطال
التسلسل منبنیة علی مقدمة بدیهیة وهی ان جمیع الممکنات الصرفة
سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة فی حکم واحد فی امکان طریان
الانعدام علیها بالکلیة فبعد تمهیدها لا شبهة فی صحة ما مر ولا فی صحة
ما قیل من ان موجد جمیع الممکنات الصرفة وجب ان یکون خارجا عنه
بالضرورة والموجود الخارج عنه انما یکون واجبا بالذات ولا
فی صحة ما قیل من ان جمیع الممکنات الصرفة لا یمکن ان یکون علة تامة
لها والا لزم ان یکون علة لنفسه ولعللها اذ بملاحظة المقدمة المذکورة
یحکم کل عاقل بانه لا بد لجمیع الممکنات من علة یکون علة بالذات وعلی
الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجمیع اجزائه ولا فی صحة ما قیل من انه
لا یمکن ان یکون شیء من الممکنات منشأ لوجوب الممکنات ولا منشأ
لامتناع طریان العدم علیها بالکلیة ولا فی صحة ما قیل من انه لم یجب
لم یتحقق شیء من الممکنات اذ لا شیء من الممکنات مستقل بنفسه لا فی الوجود
ولا فی الایجاد ولا وجود ولا ایجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغیره
ولاثبات هذا المطلب طریق آخر وهو ان یعتبر مجرد الامکان بان یقال یمکن

ان یوجد

ان یوجد شیء من الاشیاء بالامکان الوقوعی ومن ذلک الامکان
یثبت وجود واجب الوجود بالذات بادنی الطرق المذکورة
کما لا یخفی بادنی تامل والغرض من هذا التطویل الاطلاع علی
البراهین المتعددة علی هذا المطلب العالی فان کلا منها مشعلة
فی ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثیر عظیم فی تقویة الاعتقاد
علی معنی انه یصح منه فعل العالم وترکه اقول ای
بمعنی ان لیس شیء منهما لازما لذاته بحیث یستحیل انفکاکه عنه
فی ای وقت فرض وان کان وقتا موهوما والغرض ان
معنی الصحة ههنا لیس الامکان بالنظر الی ذات الفاعل من
حیث هو فاعل بان للعلامة فی تعریف القدرة عبارتین احدهما
صحة صدور الفعل ولا صدوره والمراد منها امکان الصدور
واللاصدور بالنسبة الی الفاعل من حیث هو فاعل والثانیة
کون الفاعل بحیث ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل والتلازم
بین معنییهما ظاهر فمعناهما متفق علیهما بین الفریقین فالنزاع بین
الحکماء والمعتزلة لیس الا فی قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما علی ان

ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار
الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات
فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا
بامتناع انفكاك ذاته تع عن ايجاد العالم مطلقا في الازل
مح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في الا ستدلال
بل الحق ان يكتفي في اثباته ان تاثيره تع في وجود العالم ليس بالايجاب
بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة واصح على انه قادر لكن
هذا الاستدلال انما يناسب تابعي الاشعري ولهذا ذكره صاحب
كتاب الاربعين فيه بل لا يصح ايراده من قبل المص اذ على تقرير هذا الايراد
يمكن ان يعارض المص ويقول تاثيره تع في وجود العالم ان لم يكن
بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج
التاثير الى شرط حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة
وجميع ذلك مح عند المص بل له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
كما ذكر

كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك
الشرط الحادث موقوف ايضا على شرط آخر ولزم التسلسل وهو باطل عند
المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث غير مح عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لازما
لفرض الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح
استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تع في العالم
ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار بل جوزوا ترجيح الفاعل
المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تع في الحادث محتاجا الى مرجح
غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال لان
فحاصل كلامهم ان تاثيره تع ليس بالايجاب بل بالاختيار [illegible] الوجوب
واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم
او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال لان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء
في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل
المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في الثاني دون
الاول فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد

الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل
بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيه فانه قائل
بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل
بنظام الخير ومصالح الغير فالمنفي انما هو الايجاب الذي هو مستلزم
لتقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا
بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل
المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل
ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار
يمكن الترجيح بلا مرجح قال المحقق في شرح الاشارات والقائلون
بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بالتخصيص وان
اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل فهو جمهور
قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم هؤلاء يقولون بتخصيصه على
سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود
الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل

ذلك الوقت

ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه
وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص حتى فروا من الحرج عن التعليل بل ذهبوا الى ان ايجاد
العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل
واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان الفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم
اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه من المتكلمين
انتهى ولا يخفى عليك ان المحقق اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب
ويلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم و
لزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة الى التنبيه عليه كما هو الاشارة
اليه اذ لو كان حادثا لا يتوقف مع كونه لزومه لحدوث
الفعل المطلق ممنوع كما هو الاشارة اليه لجانبية بها الحدوث على تقدير
الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استناد الحكم المحكم مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه فلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة الى هذا
التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا التقييد
توضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين المعنيين

لم لا يجوز ان يكون ... [illegible]

الذي احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المص وايضا التخلف
عن الموجب التام وان كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع النقيضين
وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك
التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور والا فلا.
اي اعتبار توقفه على شرط حادث شناعة اقول على هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن صدوره وذلك عند
المجيبة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب
التام اذ لو كان حادثا لا لاحتياج عليك انه على تقدير الحدوث
لزم التخلف عن الموجب التام وذلك كاف فان قيل مراد الشرح التوهم
المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء لهذا قال اذ لو
كان حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت
الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء
او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث
لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه في تحرير الدليل ما مر سابقا
والمعترض ان يقول لا لا يجوز ان يوجد لا اقول التعدد من اسامي

حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور الاني لا دليل على خاصة
فليس للمتكلمين اثبات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث
ولذا قال المص غير معقوله اي لا دليل عقلي عليه متصور مع انه
مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه وايضا
الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد
جوهرا وهذا انما يوافق كلام الحكماء فان بعضنا زعم التفصيل وان
سلك الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل الوجوه
من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول بعد لا غير اذ لو كان بنفسه جوهر
ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة
الوجود لكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى
فمعنى قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني
ما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة
لذوات الموجد مما هو مختص بالمبدا الاول تعالى وهذا لا ينافي حركات الاجساد
صادرة عنها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة الفعالة
ان يكون اي الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة

والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المصنف غير زائدة
على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان
الارادة والعلم بالاصلح غير زايد بل عين ذاته تع فكيف يمكن انفكاك
الذات عن المراد ليثبت الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت
لما كان المراد هو الايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان
مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح اثبت الايجاب المذكور اولا وانى
يتحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع
عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة
اليه وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى وهذا يقال ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لا يقال ان يقول الوجوب
بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة
والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة
التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة
على تفسير بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل
ففعل فيه بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام

الاعلى

الاعلى والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان
محال فكيف يحكم بانفكاك ارادة الواجب تع مع كونها غير زايدة على
الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فلا لائق
بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوضح ما قيل فيه خلف
فاقول فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان
ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة
تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان
اذ لو كانت معه بالزمان نقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة
متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية دفعة وربط
بالحوادث المعلولة وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة
التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان
بين تحققهما اصلا كالحركة الخارجية والحركة المرتسمة جايز عند الحكماء ايضا ان
يلزم ... ما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان
وهو كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق
الارادة بايجاد الحادث الزماني فهو مما يستحيل بحسب التحليل من النظر

زمهم ار

بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه
بمنزلة العدم الذي يلزمهم التزامه اقول تقدم الاشارة اليه فيما سبق
من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات يقتضي احداث الحادث
في آن الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله
وتحقيقه ان شاء الله تعالى بان يريد الترك او لا يريد الفعل الى آخره
بناء على الخلاف في ان الترك امر وجودي يصدر عن التارك او عدم الفعل
اعني انفهام الارادة في هذه العبارة والعبارة السابقة
اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد ويرجح
الفعل الى آخره ليستا على ما ينبغي فانهما لا ينافيان الا مذهب من حكم
بحدوث ارادة الفعل بعد حصول الشرط في الارادة كبعض
شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في الاول هي ان يقال القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى الارادة
الذات وفي الثاني ان يقال ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر
الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا او يقال انه
تسامح في العبارة بقرينة تدل على المراد لكن فيهما ينافي ما ذكره

بعد

بعد في شرح قول المصنف وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد
في وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان
مذهب المصنف اثبات الارادة الزائدة على الذات قال المص
في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي
يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا
الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له
ارادة متعلقة بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة
عند الاشاعرة وهي زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان
المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يفرقون بتجدد شيء
عن الفعل الحكيم مع قولهم اما بان لا يكون بعض الاوقات اصلح للصدور
واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت انتهى اقول لا خفاء في
ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور عن غيره راجع الى امتناع الصدور
في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص
سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فهو ثابت كما نقل الشارح ههنا
والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المص ههنا

قوله في شرح الاشارات الى آخره
وان [illegible]
[illegible]

ان الارادة مع الشاعر زايدة على العلم غير زايدة على الذات
وان بعض الاوقات اصلح للصدور والعلم بالاصلح هو الموجب
ليكن ذلك على ذكر من الابحاث الاتية   اما حال وجود الاثر
مع يجب وجوده لا يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة
لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل
والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو بل لا بد ان يتحقق
في كلي حالتي الوجود والعدم ولهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل
من شقي الترديد   بان نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن
التمكن من الفعل في ثاني الحال فيقابل ان نقول لا في ثاني الحال بل حال وجود
الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين بلا تحقق القدرة على الفعل المستقبل
يحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا
في ان القدرة على الفعل هل القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية
الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها على
الاول بانها لو لم تتحقق قبل الفعل لكان التكليف الكافر بالايمان تكليف
غير القادر والتكليف غير القادر وان كان جائزا عند الاشعرية لكنه غير واقع

بالاتفاق

بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني
منها ان القدرة لو وجدت لكونها محتاجا اليه في ايقاع الفعل عند حصول
لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه
الى القدرة التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى العلة
وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه
على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا لاستحالة تكليف تحصيل الحاصل
فيما في التكليف والقدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال
التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون
المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة حين التكليف
على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر
لا بذلك التحصيل ومع جاز ان استمر التكليف حال القدرة لا يقال
ان التكليف انما على حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان
لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول لكفى في فائدته كونه سببا لذلك
التحصيل فانه هو اثره لا يقال [illegible] فائدة التكليف على هذا التقدير ملاما

قوله الابتلاء انما يكون فايدة حدوث التكليف لا فايدة آثاره
والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي
هي مبدا التاثير سواء كان مع جميع شرائط التاثير في الفعل او لا
كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع شرائط
التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة الناقصة
التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط التاثير لم يتحقق الا قبل الفعل
والى الثالث ايضا ذهب بعض كلام من عبارة بعض وايضا كان
الدليل الثاني والاعلى تحقق ذلك المذهب فان قبل الفعل المكلف ابيت الى
اختيار القول الثالث ولهذا قال ويمكن اصلاح القدرة على الفعل مستنبطا مع
العدم في الحال في جواب من قال شرط القدرة اشتمالها شرائط التاثير و
في حال العدم تحقق شرائط التاثير في العدم وفي حال الوجود تحقق شرائط
التاثير في الوجود فلا تحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا
لا ب عن هذا التوجيه قوله ويمكن والاولى في توجيهه ان يكون الكلام جواب
قول من قال القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن
ان تجتمع مع العدم فاجاب المصنف ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في

الحال

[illegible]

في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد الاشعري في قولهم ان
الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده واشتغال الفعل
ليس فعل الضد فقد اشار الى ان ليس شرطا اشتغال الفعل
متعلق القدرة كونه فعل الضد فان اشتغال الفعل يصح ان يكون
متعلق القدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان
لا يفعل فيستمر فيكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق
القدرة بابقائه وايضا يمكن ان يكون اثر المعنى الا الاستتباع
ان القادر لم يشا لم يفعل فان اشتغال الفعل ليس فعل الضد الا ان
هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين في ارتح
ان قدرة الله شاملة لجميع الممكنات لا اول الخارجي
ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء الذي لم
يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية فكل ما لم
امكان الصدور عن العلة امكان الصدور عن الواجب ثم سواء كان
الصدور بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان
الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا استند الا ان الممكن باعتبار

ذاته لاشيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا لممكن
فعلى وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته وحيث جوز
كون الممكن محركا للواجب جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام
ضرورة ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات
والحاصل ان قدرة الواجب المتوقفة بجميع شرائط التاثير لا تتعلق
الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام
الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق
في ان صدور الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما
قدرته على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير
لا نم ان الامكان علة المقدورية لا اقول لما كان الامكان
علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى
المذكور سابقا باتفاق المتكلمين فثبت بذلك كون الامكان علة
للحاجة الى المؤثر القادر ولو سلم لا اقول لما كان مقدور
المقدور للشيء مقدورا له وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب تعالى
ثبت شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات فان المعتزلة الى ان قيل لا

اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال
العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد
الافعال كما يعلم من التامل في ادلتهم هذا الاستدلال
مبنى على الا تحقق علمك انه لا فرق بين المذهبين في ايراد المنع
انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس التاثير
ثابتا لغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور للواجب تعالى
بانه يلزم من كونه غير مقدور له تعالى عدم امكان صدوره عن الغير
فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات
واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان كل ما يمكن
صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلا
اي بدون اعتبار كونه مريدا او عالما بنظام الخير الاعلى من
كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب
المستجمعة بجميع شرائط التاثير فنقول قاعدة الاعراض
اقول على قاعدتهم لا يلزم الاجبار ان يكون خصوص بعض
المعدومات الممكنة مانعة من تعلق الارادة اي المستجمع شرائط التاثير

لاجواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق الارادة
بمعنى انه لو اراد ما له تلك الخصوصية وبيان ذلك ان الحقيقة
حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كان المعقول البسيط
عندنا علة للمعقولات المفصلة الى آخر ما نقل عنه سابقا وهذا
الكلام يدل على انه اختار مذهب الكسمارس الملطي وهو ان
جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجل
الكلام الاخير وهو قوله وصدور تلك المعلومات مع كثرتها عنه
على العلم المقدم على العلوم المتفصلة المتقدمة على جميع الايجادات
العينية وهذا العلم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة
والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات
جوهر فيه جميع صور الممكنات وهو اختيار سالس الملطي فعلى
مذهبه يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم لذات الواجب تعالى بخلاف
المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد
على هذا المذهب وصاحب الشفاقية متحير بين المذهبين لما نقل عنهما
واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ونقل

وسط بعد ورقة احد عشر صح صحيح
الى بدع الكلمة لا سهل

ذلك

ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة
الى الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون
العلم المقدم المتجدد مع العلوم نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم
لا يكون عين ذات الواجب تعالى عند اهل الشريعة ويؤيد هذا
الاختيار اختيار تابعيه من صاحب الهداية ولعل اختيار هذا المذهب
واما المصنف فلم يتعرض ههنا لنحو العلم الكلي المقدم على الايجاد الا
بالاشارة واما في شرح الاشارات فهو مخالف صاحبها فاختار
المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامر المذكورة في الاشكالين
المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التمثيل الذي ذكرته
وما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عند المصنف ما قاله في الرسالة
التي الفها في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن
من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة او لم يكن وعلى من باشرها
باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان
في حال انحصار العلوم او لم يكن متحضر الحال الانحصار باعتبارين
فوقوع العلم على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار

الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو
بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا
الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى
اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات
وادراكه الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون نفس ذاته
لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا تغاير الا
بالاعتبار واما المعلولات القريبة منه فيكون باعتبار ذوات
تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات والادراكات
ولا يتحد ذات الاول بالاعتبار ويغايرهما المدرك ثم بيان ما حاصله
راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والنوعي من بعد المطالب
هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى صحيح ما هو مختار المحقق اوجه
والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم
في علم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات
في علمه تعالى للمعلومات بالذوات التي هي الموجودات العينية والصور
الادراكية فهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما بينهما

ان العالم

ان العالم ما حضر عنده المعلوم فيوجب المغايرة بينهما فلا
يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة
وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحصولي امر يكون
سببا لانكشاف المعلوم فيوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح
الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المجيبون في علم الاول تعالى
بذاته وبالمعلولات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية
عينها فالصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها في
من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة بها علم
وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه النسبة المغايرة
العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما
عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا يناسب
ما ذهب اليه المص من ان العلم والمعلوم والعالم واحد في علم الاول
تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة

ومنهم من

قال الى قوله والى هذا المعنى اشار الاشبه ان الحق ومنهم من التمام
ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب
الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين
المذكورين سابقا ان معقولاته تعالى صور متباينة متقررة في ذاته تعالى
وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المحقق في شرح الاشارات
بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة
للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة
غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من
نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما
تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط على
سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة

فما ظنك

فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصور العقلية شرط في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها وانما كان كونك محلا
لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط
في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول
فيك حصل التعقل من غير حصول حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء   حلول
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حاصلة فيه فاشار الى هذين
القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة الخ ولما كان البيان
سهل المأخذ بادنى توجه لم يتعرض له ودفع الظن المذكور لانه
منشأ للحكم المردود المذكور   لان انسب الحصول له اشد لم
معنيا ان احدهما ان حصول جميع المعلولات التي منها الصور الادراكية
لفاعلها العاقل لذاته المستغني عن الى علية اشد تأثيرا في الا   نكتة
من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلة التي لم تكن علة لها

الا انها مشاركة كما هو فيما نحن فيه على المحقق وثانيهما ان حصول المعلولات
للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا لغيره اولى من حصول
الشيء لقابله كما هو نظيره الذي في كلام المحقق المنقول ولا شك في
ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او منه او الحضور عنده
لا حصوله فيه كما في ادراك النفس الان في الصور الخيالية والحسية كما
الاشارة اليه في كلامه المنقول وذلك بالوجوب العالم بذكر
الشيء اللازم الذي هو المحقق اي قولنا لما كان حصوله للفاعل علما
كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك عين اللازم
لان كون الشيء علما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء في الشهود العلمي
ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط
بالعلة الا بحسب نحو من الوجود واللازم ان هذا الارتباط مصحح
للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق نسبة اي
ان كانت او كون تلك النسبة بل يتخايل ان يقول ان هنا
كما في ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب
والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا يكون الثانية منشأ

ذلك العالم

والنسبة

الاتصاف

الاتصاف به بطريق اولى وبهذا احتمال المنقول به عنه أقول الوهم
ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد من حيث هو حصول
بل من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي
والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلولات
عن العالم بذاته الى فاعل بلا شريك الغير مقتضى للحصول والحضور اقتضاء
اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية
لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المتصورة بالصور
الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد
والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لها اتم من اقتضاء نسبة
القابلية وتعلق المدبرية لها واما منشأ اتصاف الشيء مثلا بال
السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط
بفي او باللام او بمن بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول المخصوص
بالحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده حاصل
تحقيق المحقق انه لما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه
تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد تزييف

كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية انه قد علمت
ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته
في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله
لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في
الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول ثانيها
هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة
تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها لحصول صور فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا
بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على
ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من غير لزوم محال

لكمالات

من المباحث المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته
انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء
الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى ولنعلم ان العلم
معان ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري الذي
اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو
العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او الغائب عنه
او غير ممنوع عنه كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات وبعد تذكر هذه الابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات
الخمس المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتقة من العلم فوجب
ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين
المعلوم المباين للعالم كما هو واضح فاجيب بان الحق ان صيغة العالم انما
تشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون
عين العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي فان جعل
صيغة العالم ماخوذة من العلم كان اشتقاقه جعليا وهو غير مناسب لما الحس
العلم الحقيقي سواء كان عين العالم القائم به او ارتباطه

ذلك بما قيل في الصيغة المأخوذة من الوجود الخارجي وثانيهما ان
التحقيق المذكور الذي هو مختار المصنف يقتضي ان يكون الصادر الاول
غير مسبوق بالعلم ويحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه
سبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه
اولى من ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم
بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم
عليه وسبب له من حيث كونه موجودا في الخارج واندفاعه
بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور
الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي
هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة
الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته للمعنى الخصوصية
في الى الشيء الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصية
للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلما قال صاحب الشفاء فيه
واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل

صورة

صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود
كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء انتهى انما نقلنا كلامه فان
الغائب المكظ في طي الشاهد الحاضر وهذا التحقيق منه فتح
السوال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته
الى جميع المعلومات على سواء لا يصح ان يكون منشأ الصدور
خصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر
واحد علما بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان يقال ذلك
جائز في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم
الفعلي هو الذي والمنكشف بذاته وكلام المصنف يدل على ان
الموجود المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه غير خفي
لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية
موجودات عينية او صورا ادراكية محسوسة او معقولة لان
الدليل المذكور في كل منهما بل هذا الدليل يجري في المتغيرات

المعلولات

[illegible]

سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية   فاما ان زوال
ذلك العلم زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في
الآن المتقدم او في شيء من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار
على الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الموقتة ولا بان يعلم انه
ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي
كونه في الدار في الآن السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا
يلزم ان لا يكون تغاير ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل ولا تحقق
الزوال المذكور في الواجب الوجود تعالى كما لا يخفى فالدليل المذكور
لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك العلم لا يستلزم
زوال المذكور ولا عدم الشيء المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب
مطلقا لا ابطال الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق
المذكور هو ان يقال اذا لم يحضر عندنا حوادث باعتبار ذاته في الآن
حضر عندنا حوادث آخر ثم حضر عندنا ذلك الحوادث الاول في الآن الموجود
لزم التغير في علمنا والواجب الوجود تعالى منزه عن ذلك التغير فلو
علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك

يلزم

يمكن حمل عبارة الشرح على هذا التقرير بصرفه عن الظ
لان العلم عندنا لا هذا انما يناسب مذهب الاشعري ولا
يناسب المحقق الذي هو مختار المصنف في العلم كما مر اول الكتاب
ان يقال ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير
في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه
التغير في الحضور الذهني الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي
اعتباري وهذا التغاير جار بالنسبة الى واجب الوجود تعالى
كتغير الايجادات والاماتات المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن
قال الحكماء علمه تعالى اقول وجه الاولى ذكر كلام الحكماء
الا لاسيما وما يلزم منه ثم ذكر ضعف ادلة المتفصين عنه ثانيا
ثم ذكر التحقيق الذي لا محيص عنه ثالثا قال صاحب الشفاء انه لا يجوز
ان يكون واجب الوجود عاقلا لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها
من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو آخر نبينه
فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة
وتارة انها موجودة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين

مخصا

صورة عقلية علمية ولا واحدة من الصور تلك يبقى مع
الثانية فيكون واجب الوجود متغيرا بالذات ثم انه سواء
ان تعلقت بالماهية المجردة وما يتبعها حال لا يتخصص لم يتعقل بما هي
فاسدة وان ادركت بما هي متشاركة للمادة وعوارضها دائمة
دون وقت وتخصص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد
بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية
فانها تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان
اثبات كثير من الافاعيل لواجب الوجود نقص له كذلك اثبات
كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو
كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها
الى لطف قريحة انتهى واقول تعلم من كلامه المذكور ان الموجودات
الكائنة والفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور
الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تع باعتبار وجودها
العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف كفر

صريح

صريح انما نشأ من عطف على البصيرة ولهذا احكم النواحي وغيره
بكفر القائل بذلك المعنى فان واجب الوجود تع مبدأ
لوجود الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية
او جزئية فيصدر عنه تع منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف
اصلا فان واجب الوجود تع بصير بذاته كل موجود عيني وكل
صورة حسية كانت او عقلية بذاتها حين كونها موجودة في
ولا يحتاج في ادراكه تع الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا القائل
صرح بان واجب الوجود مبدأ الكل وجود وبان لا يعزب عنه تع
شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده
تع باعتبار الوجود العيني تع عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه
شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني
ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تع وما يعزب عن ربك من مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين فان قوله تع وما يعزب عن ربك اشارة الى علم الجبار للذرة
من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله تع ولا اصغر من ذلك ولا

الكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي
المتقدم على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات في المحسوسات حاضرة
بذواتها عند واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في
الاعيان والتعبير بحضورها انما يكون بالنظر الى النسبة والاضافة
لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه المحقق بقوله وتغير الاضافات
ممكن ومما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة
افتروا وقالوا انما نتيجة تكفيرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور
ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتأخرون من كلامهم
ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان التصور المانع انما يمنع فرض الشركة
بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وما لم يدرك ذلك الامر
المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك قيد المانع الغير بنفسه صار
المدرك جزئيا ولذا احسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص ومما اكد هذا الحسبان عندهم ان
الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فيتوهموا
انهم يمنعون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول

فصح

فصح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل والتحقيق منهم ان
مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فهم
يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه
شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل
ما يدركه بخصم بطريق الاحساس كالتخيل فانه تعالى يدركه بطريق
التعقل وكان اكثر من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان
ذلك في غيره تعالى كمالا كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى
فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون
في الاشخاص المادية ما ليس جهته كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على
ذلك اولا وسواء طابق الواقع او لا اشتهى اصل في تاويل
كلام الفلاسفة على ذلك الوجه بالمل الا ان حاصل التحقيق الذي هو مبني
ذلك التأويل ان يكون تشخص واحد بوجه واحد معلوما للعاقل بحيث

يكون عند احد منهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه جزئي مدرك
بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الآخر
بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات اذ انه اما
ان يكون المعلوم بالذات لكل من العالمين واحدا او لا والثاني اما
يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا
المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احد منهما كان مانعا
عنه عند الآخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض
لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة
فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع انه
لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور كالاول وثالثها ان يكون الشخص
المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للآخر وهو
قسمان في بادي النظر وان كان ثبات النظر يحكم ببطلان احد
القسمين وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال الاول في الحاجة لا اعتبار في البطلان
فان الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة
ان كانت معلومة متعلق بذواتها للواجب الوجود بالذات لزم التغير في

علمه تعالى المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه
وان لم يكونوا معلومة متعلق له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المتقدم
على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم والخدش ذلك
ينافي برهانهم من ان التغير في العلة عند ذاتها يستدعي التغير في
معلولها عندها فنقول هذه الجماعة من انه انما يتجه تكفيرهم في ذلك
لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك الا ان كان
في العلم المتقدم على الايجادات العينية فيرد عليهم ان كلام المتأخرين
في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات وهو الحضورات
الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم الذي
هو مع الايجادات يكون المتشخص بذاتها متحققا في الاعيان بحاله
للمادية لا وجه لخروجه عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن
الحضور بل الحاضر بذاته نعم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن
ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذات العلة على اعتقادهم
وان قدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى

بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المتقدم على الايجاد
فلم ينسبوا اليهم نفيه وان اريد به العلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني
صح القول بانهم نسبوا اليه نفيه وبذلك يستلزم كونهم وايضا هذا حال
قولهم انهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة فانه ان اريد به
العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم
يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوا او بذلك يستلزم
كونهم وايضا هذا حال قولهم وكل ما يدركه بطريق الاحساس
كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو
اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام الشيخ الرئيس حيث قال العلوم
المجرد عما سواه وبالمقارنة مقارنة غير مؤثرة فيمن يعقل او المعلوم
بما هو خالط بغير يسمى محسوسا ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان
اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بآلة المدرك بل بحضور ذاته
وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة ورد عليه
ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويستلزم بذلك
النفي كونهم وايضا هذا حال قولهم بل ينفون عنه التخيل والاحساس

والمعنى الاعم ٦

مع اثبات

مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات فانه ان
اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكها باعتبار
الحضور العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما علم من التامل
فيما نقل عن صاحب الشفاء وفيما قاله في الاشارات وهو قوله
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان
يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وقوله
قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الحرف الجزئي ولم يكن عند
المتأمل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له
على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول بزواله وهذا القول كالنص الصريح فيما قلنا لان الظاهر
على اكثر او لعله اولى نظيره كلام الغزالي المكتوب عليه وان اريد باثبات
ادراكها باعتبار صورتها العلمية لا باعتبار حضور ذاتها بحسب
الوجود العيني ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا
هذا حال قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له هيئة

الحرف به

كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل لا فانه اذا الكلام بسواء
كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر بالمله
كافر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية ما لوحظ بحوس الادراك
لا الشيء وتشخص المدرك فغير بعيد حاله في الحواس ان النوع في مبحث
المتشخص وما يتعلق بهذا البحث ما قال المحقق في شرح رسالة النعماني
تحقيق العلم من ان الحكماء الظاهر منهم قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على
الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فتفصيل كلامهم انه لا يمكن ان تتكثر وجوه بان
على الوجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى الباري
تعالى الذي هو مبدأه وعلة العلل وعندهم ان العلم التام بالعلة
يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فانهم
بنوا ان يعرفوا العلية تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وبين
ان يغيروا اما سلام احدى المقدمات المذكورة اذ من المستبعد ان
يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما
يستثنى من الاحكام الكلية الفقهية بعضها لتعارض الادلة السمعية
ثم ذكر المحقق معنى الادراك ان كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما

يكون الادراك

يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
فانه الخصوصية لم يتبع بعد ربه وعلى قانون الحكمة لا يمكن
ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل ما له امكان في
قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي هو
باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود
لم عندهم اتصافه بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحركات تحقيقا ان
عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار
جاز ان يستعد المادة لانه الا الواجب بحور صدور ممكن عن غير الواجب تعالى
وعلى المتعذر لا يكون لا لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات
مع اعتبار كونه عالما بالعلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي
لها امكان صدور عن الواجب على السواء وان نسبة الذات من حيث
هو بدون اعتبار كونه عالما بالعلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات
التي لها امكان صدور عن الغير على السواء ولا خفاء في صدق ان
الممكنات اعظمها التشنيع لا شبهة المشهورة من ان الله تعالى
خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من مقتضية و

[illegible]

[illegible]

ودفعها بان تعالى الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشئ الذي
لا خير فيه اصلا وثانيها الشئ الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشئ
الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا و
خامسها ما فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان
يصير مبدا الشر وجب ان لا يصدر عنه قسمان من الاقسام المذكورة
اي القسم الثاني الذي فيه شرية والقسم الرابع الذي خيريته
غالب لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فبطل
الثنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدا لما فيه شر يمكن ازاحتهم بان اكثر
الاشياء خيريتها غالب وقد نقل عن ارسطو الملقب بالمعلم الاول
بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية ولعلهم ارادوا
وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان
والمجوس منهم لما قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس خيرا بل انما
الشر خير والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا له
اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شرا
ما يكون شرا محضا ولهذا احملها البعض على الوجود الذي هو خير

محض والعدم الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض
او يراد ما قاله الشارح وان حاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انه يكون
بما سبق والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى بان
يكون خالية عن وجود الخلل والنقصان ويشتمل على حكم ومصالح
يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطته يدل على علمه تعالى
والتجرد اي تجرد الواجب وهو على المشهور كونه غير جسم وغير
جسماني وعلى التقدير كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه
نفس الوجود المحقق المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته
اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى بافعاله وفي هذا الدليل بحث تامل فيه
ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل الذوق
والاستناد كل شئ اليه هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على شمول علمه
بجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل الاخير دالة على
علمه تعالى وعلى هذا يمكن حمل قول المصنف والاخير عام اي الاخير ايضا دال
على عموم العلم لكن فيه صرف عن المتبادر ويمكن ايضا ان حمل هذا القول
على ان الدليلين الاخيرين يدلان على اصل العلم وعمومه احدهما الاول اي انه

التحقيق

تع لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء بدوا نهاية اشبهه كان
عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومتى كونه
تع عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه تع عالما بجميع الموجودات
معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا
الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تع ثم يثبت العلم بجميع الموجودات
والثاني ان يق انه تع لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها الصور
العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم و
ملهمها فكان عالما بالضرورة ثم باحد من الوجهين المذكورين يثبت انه تع
عالم بجميع الموجودات انتهى جمهور العقلاء انما قال ذلك لان
بعضهم نفوا العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب انه تع
بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان
ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض
الذي نفوا العلم بذاته تع انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشعر به
دليلهم مجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل الح اي جاز عند القائل
لاني اول نظره والاول ان نقول وجوز والحاصل ان لعالم الموجودات

عليه

على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك
كما ذهب اليه الشافعي وخفا الكفر على بعض العقلاء جائز

هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه
وتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية الح اقول لعلهم تمسكوا في عموم
العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية ورجح
لا يرد ما اورد عليه وان لم يخطر ببال كون المرسل عالما ان
اراد بالحضور الحضور التفصيلي فيكون الالتفات لها مستفادا من الشرع
لا اصل العلم وان اراد بالحضور حصول العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع
فيرد عليه ما اورده عليه الشارح بقوله والظاهر ان هذه مكابرة والاولى ان
يحمل كلامهم على ما هو مرادهم من ان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات ممكن اثباتها بالشرع
والحاصل يمكن ان يق انه اراد في تمسك في كونه تع عالما بالادلة السمعية من العلم
العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان لا يرد الخ لا يرد ما اورد عليه الا ان يراد
المذكور وكل مجرد عاقل الخ حاصل كلامهم ههنا ان المانع من
التعقل انما هو المادة وعلائقها قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل
ولما كان وجود المحسوس المعقول في ذاته وجود المدركة وكان وجوده لمدركه

وحفار

نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا
ذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه بذاته وكل ما هو
موجود لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور
التي تدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة للمادة والا لكان وجودها
لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها
والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة
عن مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق
لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان التعقل والمعقول قد علمت
ان معقولية الشيء هو وجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده
لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته واولى
الموجودات بهذا هو الوجود المستغني عن المادة واضعف الموجودات حقيقة
القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى
في باب المعقول اشهر اول اضعف الموجودات بحقيقة القوة اشارة
الى ملية كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف
وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور انكشاف

لذاتها

لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك يندفع
اعتراض الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور
الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو
حاصل في شان المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما
بذاته وحاصله انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى
لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها وليست هي عليه
لغيرها بل هي بنفسها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى
للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة الواقعة في
تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة
البعد عن الذات لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان عني عدم
الشعور كان قولهم كل مجرد غير غائب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله
دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ووجه هذا
الاعتراض بان ليس لهم جعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل
جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فالمنع
النقض بالهيولى فان المراد هو الظهور او يستلزم له ما الموجود

بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي عن قائم بالغرض لنفسه ونظير هذا
ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه
وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد فههنا ان القضيتان
نازلتان منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل
مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة
هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقوليته لذاته وعاقليته
لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت
ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية
موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد
عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح
ان يعقل لان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل
اما بان لا يتعرض له شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتعرض له شيء
حتى يصير كالحال في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى تجريدها — اي مجرد تجريدها
عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن
المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتعرض له شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو

اذن معقول

اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته
لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف
انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان
النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشأ عالميتها ليس الا
تجردها وفي الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما
نشأ من التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية واذ كانها
وقد يستدل على اثبات علم الباري تعالى جل وعلا بان العلم كمال
مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك لا يمتنع
على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل له
بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته والثاني انه تعالى عالم بذاته
لا يخفى ما في حمل عبارة المصنف على هذا الوجه والاولى ان تحمل
عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا
اما الاول فلان العلم كما قرر هذا الدليل على النهج الذي في المواقف
وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما
الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق للذاته

للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل في شأنه لان ذاته مجردة
عن غايته عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ
لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيرد ان رجع عبارته الى
ما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف و
غفل عن اندفاع النظر الاول اذ الاليق الحصول العلم الحضوري للمعلوم
عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول
اذ المقتضي بكل منهما حاصل ويرد عليه انا لانم انه عرفت
ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه
كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه
على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او
عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون
العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا محالة وقد دفعه
عن عبارته بما مر الاشارة اليه من انه لما كان ليس الا ان
بالمعاني الكلية وذاته بذاته مجردة سواء من ذلك الى التعقل عبارة التعقل
عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود كلام

نعم

نعم لا يجوز ان يشترط فيه اي عدم جواز [illegible] المغاير
بالذات بين العالم في العلم من علم الانسان بنفسه اما كون
الحواس غير عالمة بانفسها فقد انما يكون لاجل كونها غير مجردة
لا لاجل الاشتراط المذكورة كما لا يخفى والاولى في هذا المنع
تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان
ذاته غير غائب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد
بتجرده لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي
لا تتصف بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فهو
لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح وجب ان
لا يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو
مذكور في المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثاني يحتاج الى المقدمة [illegible]
في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم واما حال الحواس
فقد عرفتها بما مر واما ان العلم بالعلة يوجب العلم او
خلاصة الدليل الاخر ان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون
عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة

والمعلوم بالذات بدر

حتى منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته
عالم بما صدر عنه بديهي وليعلم ان للواجب الوجود علمين احدهما
علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث
يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات فالاجمال باعتبار ان ذلك
ان حقيقته بحيث يصدر عنها مفصل الموجودات كما ان المعقول
البسيط عندنا علة للمعلومات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا وجود
في عقولنا وهنا كان نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون
بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم
تفصيله شيئا بعد شيء الى ان تملأ دسته كما عند بل هي عنده تعالى اشد
تجردا انتهى فمن الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع
الممكنات علما وحضوريا والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار
والى هذا اشار الفارابي حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض
وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فينال
الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته

المعقولات

للمعلولات

ويتحد الكل

ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وثانيهما علم تفصيلي
هو عين ما اوجده في الخارج والمدارك ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه
بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية و
بالعقول عند الحكماء والقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته
مع ما هو مكنون فيه عند الواجب فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب وثانيها
ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما
ينتقش فيه من صور الكائنات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي
بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات
وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية في النفوس
المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من
النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات
الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها
حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات

صور الجزئيات

سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات
عينية حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار
ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة
على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان
وجود العلة تغاير وجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حضورها
غير حضور معلولها فح ان استلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور
اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته محلا للكثرة
وكونه فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق
المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق
آخر وهو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة
لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرض
ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك
النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعقولات الى آلة للمعلومات
ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان
يكون جميع ايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فلزم الدور او الانتهاء

الى علم

الى علم المعلول هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة يغاير
لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حضور الابطال
المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم
المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء
كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات فبطريق آخر وهو
قيامها بامر آخر حاضرة بذاتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك
فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما الحلول
واما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب بالذات تعالى الى معلوله في
غير كمال كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع
الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة
بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول
هو العلم المطلق الشامل للاجمال الذي هو عين وجود العلة المتقدمة
عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي
لم يلزم من عدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور ما اقول
بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي الى آخ

بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه
بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلوم سواء قبل الايجاد او بعده لكن اختيار
كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع
الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي فلا محذور وان اريد به ان
علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان
كان صحيحا بلا محذور ولا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الاول
فيه يلزم مغايرة علمه بالعلم بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان
للاطبين وهم اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما
انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات
العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نحو ما هي في العلم المتقدم
وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذه المذاهب بقوله واذا كان
واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته
بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة
فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فاما كونه واجب الوجود بذاته
فهو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل ما صدر عنه انما يصدر

[illegible]

عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض
ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه
هذه اللوازم لا في ان يوجد فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور
فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته
هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس
تلك الصور لكونها مجردة عن المواد فيصدر عنه وهي معقولة نفس
وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية انتهى قال صاحب الحكمة
قال بعد هذا الكلام وليس بجزء اي الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعلومات
بل بجزء بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالما لانه له
الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات
مع كثرة عنه على وجه بسيط فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في
زمانه ويحكم بوجودها وبوقت ما يكون وجوده في زمان غير ذلك
اوكان الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس الآن ويدرك
المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه
وعلى اي مسافة ان يبعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون

ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث
يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث
الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل
يدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال ويحكم
بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة
التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان
واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد
بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او
معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني
ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما
يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم
قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من وقع وجوده في زمان معين او مكان
معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعبر عنه بالعلم
بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار
بقوله في هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لان العلم بجميع

الامات

الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منه ثم قال في شرح
الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور
فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين
ومكان معين وكما ان الباري تعالى لا يوصف بانه عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس
لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل
يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية
عنه تعالى لا يثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته او صفاته
ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات
التي بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق بصدد انه صحيح من اوله
الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سند المدققين عليه من انه
منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات
المتشخصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية وكالمحسوس والغيبة عن علمه
لانه غفل عن ذلك مع ان القاعدة المذكورة يقتضي معلومية كل ما هو معلول له
وهو اما لجهة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك بالآلة

جسمانية غير زمانية ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهرة
الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان المعين في الوجود سواء
كانت منطبقة او غير منطبقة لا بانطباق فقط والا لم يكن الاجسام
في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك
للآلة الجسمانية مع انه بري عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان
في الوجود ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة
فان اختلاف نسبة الشي الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف
ذلك الشي كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود
لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه في اليوم
في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة
المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه
معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه في الزمان
الماضي فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله الحكم بانه
على شي في غير ذلك مم وكذا قوله لا الحكم على شي بانه موجود الآن او
معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه

ولم لا يجوز

ولم لا يجوز ان يحكم بعدما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في
الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شي في الحال مع ذلك
العلم وان يحكم بان شيئا موجود الآن حتى كونه مع هذا الآن في
الوجود دون آن آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى
يقال ما هو بري عن المادة لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا الحكم
على شي بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة
الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فمم لانه ليس له مكان فكيف يكون
مكان قريب من مكان لكنا ايضا لا نحكم على شي بانه موجود هناك
مشيرا الى مكان قريب من مكانه ثم لم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى اجزاء
المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شي من ذلك الاعتبار
لان كليهما مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام
المحقق اعتراف بان البعض معلوم لانه نوع معلوم له تعالى فالكليات
المتخصصة معلوم له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالحصول فقط ولا بالآلات
الجسمانية بان يكون محتاجة اليها على نحو احتياجنا اليها واما الحضور
الغيبة فلما علمت بان له تعالى بالنسبة الى الممكنات ولا بالنسبة الى تعالى

فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر من شانه الغيبة
او المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يتم من
قوله لانه ليس زمانيا ولا مكانيا واما انه خارج النظر الثاني
فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه تعالى
نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد الازمنة والامكنة بل محيط
على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة او الامكنة
بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بوجوداتها عنده تعالى
كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات في العلوم التي نسخة
بل بعضها وفي الحضورات التي في الغيب بينه تعالى وبينها كما يدل
عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات
التي بينه تعالى وبينها ونسلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار
اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن
فيها تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه
ومكانه فاعلم ذلك واما انه خارج النظر الثالث فلان المراد من
قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق

او بالعدم

او بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم
على شيء بانه موجود في الآن او معدوم انه لم يحكم على شيء بانه موجود
في آن وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه عن ان يكون ل
بعض الازمنة ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حالا بالنسبة الى ذاته
تعالى وجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك الآن فدفعه بان يحمل المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور
فيه اذ قوله لكنه ايضا يحكم على شيء بانه موجود الآن لا يدل على المخالفة
تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان واجب
الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية
اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويخفى
عنها بعض آخر كما هو شان المكلف وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في
تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين اليه بحث من وجهين الاول ان تاويل
عند الرجوع الى كلامهم وسيل المتاخرين من التكلف وبال الى
هو مولانا قطب الدين الرازي
كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه يشاركه الكلي
في ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشارح في توجيه كلام الحكماء وقال

قال بعض الحكماء رأسا ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض
الى التحقيق الذي ذكرنا كما لا يخفى علمه تعالى ليس علما زمانيا اصلا اذ لا
لا شبهة في ان علميته بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة
عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع
في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها
باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخفى انه لا ان
يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او
حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها
باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المتقدم على
الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو علم اجمالي بعين ذات
الواجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة
على الوجه الكلي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا
العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين اللذين ذكرناهما في
عبارة الشيخ وبعض الفضلاء واما تفصيلا فلا حاجة فيه الى احد
من هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما تعلم على

الوجه

الوجه الكلي فان لكل شخص من الاشخاص قبل الايجاد كان معلوما
بوجه كلي منحصر في شخص في وقت الايجاد ويكون معلوما بعد التحصل
بوجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه واما علمه تعالى فلا اختصاص
له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه بالحوادث المتعلق بالايجاد
باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار
الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجاد
وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما
في القرآن المجيد اذ الحال معناه زمان حكمي عند الحكم يناسب
هذا الا المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث
او المطلق فلا يدل على عدم المخط والصواب ان الحال
زمان فيه وجود الحادث والتكلم والماضي زمان قبل زمان وجوده
والتكلم والمستقبل بعد زمان وجوده والتكلم نعم كان علمه
ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات الواجب
الوجود تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان الجزئيات من
حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم

الزايد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض الذي قال
بالعلم القديم الزايد على الذات ولا يناسب مذهب الحكماء
فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية الخ
لا شبهة في تحقيق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل له
علم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم
والكار الا انكشاف الحادث حين الايجاد العيني كذ وانكار
لم يتصف الزمان متغير الية الخ لا خفاء في ان الزمان لم يتصف
بالمضي وقبالهما متغير الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية
واما الاتصاف باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية
الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه العزيز
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى الخ هذا انما يصح
في العلم المتقدم على الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحادثات باعتبار
وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكائن وسيكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها الخ لما كان كل منها حاضرا
في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المتقدم عن ذلك ولا في الوقت

المتأخر

المتأخر عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الحاصلة باعتبار الوجود
العيني واقعا فيها او واقعة في ازمنتها من حيث دخول الزمان
فيها بحسب اتصافها الثلثة فمعنى قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا
مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحث لا خفاء في انه لم
يكن واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الحادثة
كل في وقته ولا يتغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان
كان مستمرا ما له وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث الزماني
فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عبارتهم قال بعض الفضلاء
وهذا معنى قوله انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان
هذا التأويل غير مرضي عند الحكماء او صفة حقيقية ذات اضافة
الخ هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه والمناسب
لمذهب الحكماء ان يقال واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند
العالم او حضوره فلا حاجة له الى آلة جسمانية وخلاصة ما فصل
من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين

الذات بعلمه بجميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما علم به
جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما
لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده وعين الموجودات العينية
عند الحكماء ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض
بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث
لا يوجب نقصانا فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون
في العلوم من حيث هي معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو
في المعلومات وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات
فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا اغرب التعليم
ذلك ولولا مخافة الاطناب وسآمة الاصحاب لبسطت مبحث العلم
على الوجه الحق لكن ما ذكرنا كاف عند المتأمل الكامل
والجواب ما مر من ان العلم تابع الخ لا بد من ان يكون
العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا
لجواز استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد دل البيان
على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على

في العلة

نفي العلة مطلقا ولو سلم اي سلم كون العلم علة للحادث
ومفيد وجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب
الحكماء لان افعال العباد ليست معلولة للعلم واجب الوجود تعم
دواعيه باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان لزوم المحال المذكور
ممنوع لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي
بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان والتفصيل
ان المحال الحادث اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثاني انما نشأ
من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشأ من
الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فهذه افعال المكلف في
شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول وعلم انها
ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا
لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى
السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهذا ايضا ليس بصحيح
مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له
والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكنه امر بين امرين و

بصحيح

ويوافق ذلك ما قال بهمنيار فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا
قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس
الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدر اى على ما علم وجب صدوره
منا وهو يتجر الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
قال جمهور المتكلمين انها صفة الخ قال المص فى شرح رسالة
العلم المستند فى اثبات حيوته تعالى ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى
بالطرف الاشرف من طرفى النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة
وجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى
بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذى هو ضده ونعم
ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام هل سمى عالما و
قادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما
ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم
مردود اليكم والبارى تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت
ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيين فانهما كمالها ويتصور ان

زبانا العقرب

عدمها

عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء فيما يصفون
الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع انتهى فيه الكلام حق واضح
لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد
لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحى هو
الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى قولى
بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحى هو ان يكون
الشى بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين احدهما
ان يكون وجوده هو حيوته والثانى ان يكون الشى مع زائد
على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس
لم توصف ذلك الجسم بانه حى فانه لو كان لوجوده الجسمية هو
حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان الغنية تعالى حيوته فان
الغنية هى كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر
ان الموجود الحقيقى ما يكون الشى باعتباره موجودا فواجب الوجود
لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقى عين ذاته وكذلك

الحيوة الحقيقية فانها انما يكون اثر باعتبار حيا وعالما كان ذات
واجب الوجود تعالى باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا
حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها
عين ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما ان الحق وما قيل
في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى مبدأ الخارج
المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته تعالى لصحة حمل الماخذ
يرد عليه ان هذه العبارات انما تعد من الاسماء لا من الصفات
مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تعالى وغيره
ولها معنى آخر كما مر وان الحيوة هي صفة تقتضي الحس والحركة
الارادية وليست زائدة على الداعي واعلم ان
الداعي عند الحكماء هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة
التي هي امر به يترجح احد متعلقي القدرة على الآخر ليست زائدة
على الذات والا لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ
المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محالان
فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين

الذات



الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها تعلقها
بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون
اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة و
باعتبار انه عالم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال الملا
في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هي
المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد
الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة
او بالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند
فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان ما علمه
الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور
مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذ لا بد
في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة
فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه
دون مقابله لانه المحل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل
يقتضي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله المحل لصدر عنه

ويكون فاعلية وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى اقول خلاصة
كلام المحشي ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما
لا يزال في الاوقات المخصوصة فيكون الارادة والتعلق
الازليان موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال
دون الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون
مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح
على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا بعينه ما قال
الغزالي في جواب الخيام حيث سئل الخيام عنه عن مخصص ايجاد
العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله زمان بعد ان كان سئل
الغزالي عنه عن مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق
الافلاك ومخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك
الامور من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود
العالم في الآن الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات
النظام الاعلى   مذهب الاشاعرة الى انها مغايرة لها
قال الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة

الى مرجح

الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا
مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح وما قيل من انه يلزم بلا مرجح   مرجح
مندفع بالتخصيص   وان كان حادثا اي كان الارادة
حادثة احتاج الى ارادة اخرى فحادث   لزم التسلسل او تعدد
القدماء على اي حال لا اقول قد عرفت ان الداعي هو عين
الذات عند المحشي فمقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة
على الداعي انها ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين
المذكورين فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط   والنقل
دل على اتصافه بالادراك اقول مراد المحشي من هذه العبارة
انه تعالى متصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات
وساير اخواتها وهو نفس العلم المتعلقة الذي هو المدرك باعتبار
الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاز في عبارة الشرع لفظ
السميع البصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها
العيني ولم يجيء منها ساير اخواتها بالمعنى المذكور قال المحشي في
شرح رسالة العلم ولما كان السميع البصير الطف الحواس واشرفها

مناسبة للعقل عبر عنهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري
تعالى بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا
بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه
تع متصف بالادراك ثبت انه تع عالم بجميع المحسوسات وعلمها
بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وساير
اخواتهما بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون مدركا لجميع
المحسوسات بذاته من دون الاحتياج الى الآلات
لان العقل يدل على استحالة الآلات يعني ان الشرع
دل على كون الواجب تع سميعا وبصيرا فهذا التخصيص لا يناسب
عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقال يعني ان السمع يدل
على انه تع متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من
العلم المطلق والعقل دل على استحالة الآلات فدل انه تع بذاته
يدرك جميع المحسوسات فذاته تع بذاته سميع بمعنى انه عالم
بالمبصرات وكذلك عالم بجميع المذوقات والمشمومات
ومدركات اللامسة وبهذه الحجة لا يدفعهما الا اول

لما كان

لما كان معنى الحي فيه تع هو الدراك الفعال كان لا محالة سميعا
بصيرا بمعنى انه مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل
هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد يقتضي
ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المسموعات
ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تع ولهذا
ثبت انه تع سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا
يدل العقل ايضا على كونه تع مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور
قلت استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في حقه تع
انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون
بالعقل ايضا وما قال سند المحققين من انه لا شك ان السماع
والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان
تخصيصهما انما هو بالنسبة في حصولهما بجهتين مخصوصين
بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار
ولما ثبت ان الله تع عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه فانه
البارى هو
فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي

يقتضي

بالمعنى ب

نحوان ?

يدركهما الحواس بذاته فيكون له بذاته النحوان من العلم
اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم
يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من
العلم اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة السميع والبصير
فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم
تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم عين الذات باعتبار
فكلام حق وهو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات على
الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره المص في ان الحسيات
على الوجه الذي هو مانع من عروض التغير كما موجودة في الواجب
واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من ان منع التغير انما
نشأ من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور غير بعيد الكشف
والكف لا سبيل الى بيان استحالة النقص لا خفاء في ان صفة
الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآفة على الواجب الوجود
تعالى ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة هذين
الامرين على الواجب تعالى   وذهب الشيخ ابو الحسن ووافقه

الف

المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن
خالفه في كونهما زائدتين على الذات فانهما عند المص عين الذات
فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات هو بذاته البصر ومن
حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو السمع وما حصل من انه
لما يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون سائر
الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة انه تعالى
والاحتياج الى الآلة انما هو في ضمننا فان الباري تعالى يدرك
المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته فما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما
الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر
انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد بالسمع اثبات صفة اخرى زائدة
كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري
ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان تسميته وقطع النظر
على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه بانه ادراك المحسوسات الى غير

من الى نظر

اذا كان م

المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل
كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما
لا يخفى فذلك يوجب ارجاع الابصار والسماع الى العلم
المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على
البارى تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم
فبملاحظة ان الابصار والسماع فيما بيننا ادراكان متعلقان
بالمبصرات والمسموعات بآلتين مخصوصتين يعلم ان اسنادهما
الى البارى تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات و
المسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم
ومذهب ساير المتكلمين اه واستدلوا على مطلبهم
بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد
بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية
يشتمل على امر زائد مع حصول العلم بذلك الزائد هو الابصار
وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير
العلوم فان في كل من افراد المعلوم زيادة خصوصية ليس

في غيره

في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو لم يكن
العلم المتعلق الا ادراك الحس بطريق آخر غير الحس وهو ظ
لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها
ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس كذلك
اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع
الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فيدفع
بهذا الاستدلال ما مر   والجواب ان كل منهما صفة قائمة
هذا انما يناسب مذهب الحكمة والاولى ان يق ان كل منهما ليس
ذات الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة
وعمومية قدرته اه يعني ان قدرته تعالى عامة
شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها ايجاد الكلام الدال على المعنى
المراد الى الغير لا علامه بمفهوم قدرته يدل على الكلام وقدرة
الفاعل وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا
معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما فالكلام
دليل   احدها ان كلامه تع صفة له قد عرفت ان الكلام

خصوصياتها ب

المعنى م

معنيين فعلى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني
لكذب الصغرى فان الكلام النفسي من صفات الواجب تعالى
عند المتكلمين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني
انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى
فاصطلحوا الى التصحيح في احد القياسين لا الاخر

بحمله

اي المتنازع فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على
معنى الكلام وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فلا يحصل التنافي
بين دليلي القياسين اذ انما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل الكلام
المذكور فيهما بمعنى واحد يوهم جريان حكم المعنى الآخر فيه
فالحنابلة قالوا انه قديم لانهم لم يعرفوا معنى القدم وحسبوا ان نسبة
الحدوث الى كلامه تعالى اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق
الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث
الكلام بمعنى الكلام القائم بذاته وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه
غير مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر هو انه مفترى لم
يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب الى وقوف له

على ان

على ان مرادهم منه المحدث اي انهم اعترفوا بكون هذا
المؤلف منزلا وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد و
الغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واول من اول الشرح
ان قول الحنابلة باطل بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل
باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل من ان مرادهم بقدم
الكلام قدم علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف
فان العلم بها قديم ايضا والاولى الاعراض عن التاويل فانه جار
في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشأ من التعصب المبري عنه
اهل الحق حتى قال بعضهم لكن شاهدا على جهلهم ما نقل
عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القرآن صار قديما بعدما كان حادثا
وهذا امر الباعث لاحد التاويلات المذكوره لبعد صدور هذا
الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة واتفقوا الحنابلة في
ان كلامه تعالى حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف
ومخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما
رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة

الظاهر منع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم حادث قائم
بذاته تعالى وان المنتظم قول الله لا كلامه فان كلامه هو قدرته
على التكلم وهو قديم ومراده حادث لا محدث فان كل ما له ابتداء
ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا
للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم
هو الكلام بمعنى التكلم القديم   ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق
الكلام لكن اى خلق الكلام على قصد الاتيان من عنده تعالى واعلام
الغير فاندفع ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من
خلق كلام زيد عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعرية تكلمه تعالى ولا يخفى
عليك ان التكلم على هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون
حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو
مصدر تاليف الكلمات اذ القدرة على ذلك التاليف وعلته
ح هو نفس الذات او صفة ثابتة عند المحققين فاندفع ما دل به على
تاليف الكلمات   لكنهم قد قدحوا في صغرى القياس الاول
هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على هذا الحمل يرد

القدح

القدح في كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من
الصفات الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام بالفعل ويندفع القدح
عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية   والاشاعرة
قالوا الكلام نفسي ليس من جنس الاصوات لكن انهم قد عرفت
ان الكلام بمعنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا
بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس
الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف الا ان ينصرف عن ظاهره ولا اضافي وانه
يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد
بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلام وان
ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته
تعالى الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قائمة بذاته
كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالتكلم الا في الشهود العلمي
ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالفاظ

القائم بذاته فلا يصح قولهم ان كلامه تع واحد عندنا وانما انقسامه الى
الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق
فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا
ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين الذات الحق والعلم الا ترای
الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تع فلا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم
بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى احد قائم بذاته تع وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي
الذي هو غير زايد على ذاته تع لا وجه لمعقوليته ومع ذلك
لو رجع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تع نعم لو قالوا ان العلم الاجمالي
الواحد الزايد على ذاته تع يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعتزلة
معهم الا في زيادته وفي ملك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي الذي
في التعقل وقد صرحوا في صغرى القياس الثاني والعلم الغير
لم يصرحوا في صغرى هذا القياس اذا اخذ الكلام الذي هو صغراها
بمعنى الكلام النفسي فهم يصححون القياسين المذكورين فان جعلوا الكلام
المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس

الثاني

الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور
في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قد صرحوا في صغرى القياس الثاني
وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قد صرحوا في صغرى القياس الاول وان
جعل معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يصرحوا
لان الكتابة تصوير اللفظ اه قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة
تصوير اللفظ بحروف هجائه ان يكون المكتوب لفظا فان نقش
الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان النقش
ليس فرسا بل نقشه المشبه به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشبه به
لا نفسه اقول لا اخفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ
مكتوبا اي مصورا بالكتابة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ
مستلزم لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية
بان يقال ان الالفاظ مكتوبة وارادوا من هذا القول ان الصور الدالة
عليها مكتوبة والمصنف بهذه العادة قال ان الكتابة تصوير اللفظ و
الا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ
ولا يخفى حال نظر الكتابة كالنقش اذا نسب الى الفرس ونحوه

وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكذا
قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اجمعوا وذكروا
على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان
ذلك من ضروريات دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومن البين
ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة
ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان
القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض
الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى
ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات
الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء
لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات
كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها
وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لتقابلها بذاته تعالى ولا القيام بها

بغيره وجه

بغيره وجه وجيه انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان
القياسين المتعارضين في كلامه تعالى بل جواب عن قولهم ان معنى
القرآن وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين
المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن
والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا
يكون مقتضى الدليلين والحجج عليك حال قوله ومن البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس
الثاني كما قال الشارح لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول واما قوله
واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي الخ فهو مندفع بان من ان
المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود
الذهني فمسميات الاسامي والعبارات مندرجة في الاعيان الثابتة
فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى على نحو قيام العلم بها لا
الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض
ثم نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول
بانه امر واحد في الازل ويتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا

نعم انه محمولا القياسين الخ

عيان

فلا يصح منه سماع كلام وسيأتي فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته تعالى او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي له تعالى
بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات فان ذاته تعالى بذاته
قادر على تاليف الكلمات واما انه لا يرجع الكلام النفسي الى العلم
الحقيقي الذي هو عين الذات وليس المراد لفظيا ومما وجه
فيما يسمع كلام الله تعالى ودل عليه قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فيصح وان يسمى كلام الله تعالى
لكن لم يسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى عم فلهذا هو وجه اختصاص
موسى عم بانه كليم الله وهذا اخلاصه الوجه الاخير من الوجوه الثلثة
المذكورة انا لم نذكره فيه قوله من جهته وهو معتبر في كل من الوجهين الاخرين
كما لا يخفى وهو انه سمع الكلام الازلي الخ لا حاجة الى التقييد
بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع نوع من الثبوت
في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم
ازلي هو عين ذات الواجب تعالى فيكون قوله كلامه الازلي الكلام الذي
كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل ان

المسموع

المسموع ليس وراء الكلام المعنى ما به التكلم وهو ليس الا الا ايجاد
من الله وبلغني الى اخره هو في الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات
فلا حاجة الى ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو
اي حاصل الوجه الاول ١٢
مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما
اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي
البرزخي على نحو ما سمع في المنام او العقل وثانيهما المعنى الذي هو
متعلق بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا اي الكلام بالحقيقة
عند الغزالي نظير هذا اما قال من ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفة الكمالية
سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال انما
هو حمد باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا
فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما تاما باعتبار الدال
على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث لو امكن القاء هذا
المعنى بدون القاء اللفظ يكون كلاما والقاء له تكلم بلا خصوص اللفظ
شرطا لاتي الكلام ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك
لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف

بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه
يسمع الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو
على هذا فهو ان اطلاق الكلام المعنى بالتكلم به على اللفظي وعلى الذي
بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع
او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الاخبار والانشاء بلا واسطة
كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع
كالقضايا المعقولة المشعرة على الطلب او التحيه او التمني كالانشائيات
فعلى هذا التحقيق للكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي على كلمة اقسام
اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ هي
المنبئة عن الواقع او المشعرة على الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال
الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا
قال ان عرف الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق
الكلام على معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او بالحقيقة
بان يكون قسما من الكلام كما هو مختار القوالي او بان يكون استعماله في

كالالفاظ

المجاز

المجاز المشهور كما هو رأي البعض ورجح تحقيقه ان شاء الله
الحكيم واما الجواب عن الثاني فهو ان مآل المراد بالسماع
ليس الا الاطلاع الحضوري لمن القي اليه الكلام بالمعنى
المذكور بتعلق المتكلم الذي هو الله تعالى والجواب عن الثالث فهو
ان يقال انه تحقق لموسى عليه السلام كلا السماعين فانهما ان
سيما ما دام الملقى اليه متعلق بعالمي الملك والمثال واما اذا
لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى
الثاني وهذا امر مقام تتمناه العارفون واما الجواب عن الرابع
فهو ان يقال الدليل على ما ذكرنا انه لم يمتنع سماع موسى عليه السلام كل من الله
سامعه على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع
بالاول ايضا بالجادة له اياه في الهواء قلت على تقدير هذا
التحقق اختص السماع به بخصوصه وقد نقل ان موسى عليه السلام سمع من
جميع الجهات والحاصل ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ
اولا وان كان المقصود الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه
الكلام اللفظي اولا ثم يحصل منه له الكلام الذي بلا صوت

[illegible]

بالمعنى الاول ظ

قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي فانما هو القاء
المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي
او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا ويلقي على النبي عم
القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك
الجو او هو عقلي فمتعلقات تكلم الباري جل وعلا غير متعلقات
تكلم الانسان عادة فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو القاء
بمعنى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني في القلب
بدون القاء الالفاظ الدالة عليها كما يرى في الرؤيا فذلك
لتكلم لا يستحق بتحقيق ان غير الله تعالى لا يرى في ذاته رجالا الى المراد
من العبارات الدالة على الرؤية وهذا على مذهب من
يجوز انه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما حررنا ان السماع
والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري ولهذا لا يصح
تعلقهما بغير المحسوسات فلم يمكن سماع غير الصوت والحرف
قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري
للمخاطب بما يتعلق به فان قيل هذا لا يكون لخرق العادة

المعاني في القلب

الاطلاع

هو خلاف

هو خلاف فيه فما معنى ما يقال في هذا المقام ان هذا السماع خرق
العادة حيث انها علقت بما هو خرق العادة حيث انه يطلع المخاطب
على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على
الالفاظ الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة
فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع
على الالفاظ الدالة عليها من جهة مخصوصة ومنها انه
سمع الصوت بالاضافة الى انه اذا كان سماع الصوت من جميع
الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت
باعتبار الوجود العيني انما يتموج بالهواء فلا يحصل حقيقة الا في حالة
فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند التأمل يرجع هذا الجواب
الى الجواب الاول غاية ما في الباب ان المعتبر فيه الصوت باعتبار
الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموع
بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا السمع من جميع
الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع
الجهات هذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود

في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما
يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المقام من الاصوات
فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فيحصل الجوابين
واحد لا تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على
ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا اي سواء اعتبر
وجودها ... او المثالي لكان مغايرا للجواب الثاني ووجه يكون
حاصل الجواب الاول المسموع انما هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ
المعينة وبدون وجودها الثاني وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو
الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع
هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق
ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور وتمامها
انه يرد على هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور والخبر على الجواب
يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة والطور وليس كذلك
فان الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين

تلقي

فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ
باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس تحققا لها
قبل ظهوره في لسان الانبياء عليهم السلام وايجاده تعالى اياه فيه وان جاز
تعالى رتبته له باعتبار وجود الاجمال العقلي وانما الكلام
هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون في عالم
الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى المثال الاشتمال الى ان
انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع على طريق كلام
اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالمعنى
الاخير فالكلام المنزل اولا ان يكون بالصوت القائم بالهواء وهو
ان الانزال في الملكوت مقدم على الانزال في العالم المثالي المقدم على
الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت
انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي
وهذا الوجود الذي يسمي الاشراقيون به عالم الملك مثالا بالنسبة الى عالم
ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات وكل اعتبار منها
يحكم عليه بانه له نحو من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتبار انه

بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه
تمايز في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي
يسمى العالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث بالتدريج
وتمايز لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم
دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش
عليها دفعة نحو ما يحمل عند العقل واذعن البعض وقوعه وثالثها باعتبار
اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا المقام دفعة حادثة
مع التمايز ورابعها اعتبار اندراجه في العلم السابق على الممكنات
وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر
الممكنات شريكا له في ذلك الاندراج لجميع ما يندفع في هذا العلم الاجمالي
الازلي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته المتصفة بالمعلومية لهذا
العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلومية
وهي كونه متعلق العلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات المتعلقة التي هي عين الذات
ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج

في الحقيقة

في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الهيئة للالفاظ
الموجودة في الاذهان وفي المجردات ولذلك كان للكلام اللفظي فردان
كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا اقرب مما اختاره
محمد الشهرستاني في تصحيح الكلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة
عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم
الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب تعالى
فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو عين ذاته قديم ولا نزاع للمعتزلة
في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق العلم قديما
باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى
قديما وتسليم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ
الموجودة في الاذهان من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية او
مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم
عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي
المتقدم الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم
فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية او الكلام الحقيقي الذي

هو الصفة الازلية انما هو لمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد
على ذات الواجب وظني ان من حكم بان الكلام النفسي قديم انما
اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو مغاير للعلم والقدرة وغير زايد
على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى
الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته من حيث هي مقتضى القاء
الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهو امر
غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار
واحترز عنه باب الوهم الى الحقيقي الازلي وقد عرفت ان الكلام
الحقيقي الازلي انما هو لمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب
بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او بمعنى العلم بما
يتكلم به اى العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فح يكون
معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم وصفه
بالازلي وصف بحال متعلقه فافهم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى
الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار
المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تكلف في الوصف بالازلية لكن مراد

مثلا ان

على ان اطلاق اسم المدلول ح لا يلايم الا بالمعنى الثاني
والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف ح وذلك لان
معنى كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد
على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير
زايد على ذاته تعالى وتحقيق هذا ان القول بان الازلي
مدلول الكلام اللفظي اذ قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي
انما هو معنى التكلم الحقيقي او معنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي و
بذلك يندفع التعرض الذي ذكره وكذا القول الحق المتصف
بالمضي ح لا لاتحاد ان المتصف بالمضي وبمقابليه هو المعنى الذي
هو مدلول اللفظ بالحقيقة وشبهة اتصافه بالحدة بما يتصف اللفظ
اللفظ الحادث به تكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة
فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي
الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلي انما هو
وصف بحال المتعلق كما عرفته فلا تغفل وسياتي ذلك
دون القدم لا شبهة في ان لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي

بمدلول الفاظ ولعل هو خف حمل كلامهم على احد من المذكورين
ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الالتزامي الذي
هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون الكلام الازلي في كلامهم انما هو بمعنى
التكلم الازلي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى وح يندفع التعسر المذكور
عن كلامهم بلا تمحل   واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان
بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ثم اصرح في ان المراد بالكلام
الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي غير زايد على ذاته تعالى عند
المحققين او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام
لا يصح الا باعتبار احد من المعنيين بلا تمحل   قلنا هو اراد
انه امر واحد الخ لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح اذا كان
المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين في محل كلام
الاشعري ان الواجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في
تكلمه الى امر زايد على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث يقتضي القاء
الكلام الى المخاطب متكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كاف
في احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تعالى علم اجمالي بما يتكلم به

به فذاته كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له نحوين
من الوجود باعتبار انه راجع الى المعلومات بالعلم الذي هو غير
زايد على الذات فان للانسان تكلم وما به التكلم وهو الصورة
الخيالية للالفاظ او الصور المثالية لمعاني الالفاظ وفي
التكلم يحتاج الانسان في ما به التكلم الى الخيال او ما في حكمه
واما ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم
فتكلمه تعالى غير زايد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات
في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية
للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث هو منشأ انكشاف الالفاظ
ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو الى الوجود
الاجمالي ووحدة باعتبار لو تأملت ارجع ذلك الوجود وتلك
الوحدة الى العلم الاجمالي بها ولهذا قيل الكلام النفسي القائم
بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعالى هو الكلام
النفسي باعتبار انه مثبت في صقع الربوبية في مكمن الغيب بنحو من
الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي وتنزيله عبارة عن

تعلق الظهور به في عالم الممكنات والشهادة وهذا ماخوذ
من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة
نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام
بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم بالتفصيل وهم يحتمون في
ذلك غاية التوجيه للاشعري ان نوع لذات الواجب تعالى تكلم ازلي
غير زائد على ذاته وللتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم الازلي
وهو الكلام الازلي ولكن في تحقيق التكلم الازلي علمه تعالى الازلي
بما يتكلم به والعلم الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي
ولا نعني بالكلام المعنوي الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه
تمحل فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي
ونهاية تاويل كلامه ان لنا تحقق في الازل تكلم وما به
التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم بتلك الالفاظ
وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا
اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكلم
وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرضيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح

فالعلم

في العلم الازلي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والوهن
من هذا الشطط بل ان كلامه بلا تاويل بما يجد المعنى المذكور منا
في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا وهذا الجواب مشهور بين
الجمهور وكلامهم متردد فيه والتحقيق ان ذاته تعالى بحيث يستحق التكليف
وان ذاته تعالى منشأ والامر بعد ايجاد المكلفين بمعنى ان ذاته
ان ذاته تعالى يصحح التكليف وان ذاته تعالى منشأ التكليف
حكم بان المعدوم مأمور في الازل بمعنى ان منشأ الامر يتحقق في الازل
ومنتهاه الى زمان وجود المأمور وانه بعد وجوده يصير مأمورا بالفعل
حكم بان المعدوم ليس مأمورا في الازل ان وبين ان الكلام
جميع هذه الادلة انما ينهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده
العيني دون منشاه باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة
مبنية على ان الكلام الازلي وهو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد
غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه بالفعل
الى ما الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته عند المحققين
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف

الدالة الاولى ان يكون بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني
ولسلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة
بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما
التكلم القديم فهو كون ذاته بحيث يقتضي اظهار الكلام الى المخاطبين
حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تعـ
وهذه صفة غير العلم والقدرة والارادة قالوا المتكلم
من قام به الكلام لا من اوجد الكلام لا يقال لفظ المتكلم انما اشتق
من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو ما قام به التكلم فالمتكلم من قام
به الكلام بمعنى التكلم لانا نقول ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار
الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ارادة
وانفاذه الى المخاطب للاعلام لا من اوجد الكلام
ولو في محل آخر لا خفاء في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة
والاعلام هو التكلم ومراد من قال المتكلم من اوجد الكلام
ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام
للقطع بان موجد الحركة لا يقال انه متحرك بل المتحرك من قام به

ما قام به ب

[illegible]

المتحرك لا ما قام به الحركة لانه لا يقال للاعمى موجد الحركة في جسم آخر
متحرك ولا يخفى حال نظره بل لو ان علمنا ان موجد
الكلام لا يخفى فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف المتكلم هو الايجاد
على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا في الصورة
المذكورة المطلق هو التكلم فانه بقصد الاعلام باظهار الكلام
وان كان موجد الكلام هو الله تعـ فالكلام القائم
بذات الباري تعـ لا قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعـ
هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني
ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح
كلام المواقف فان كلا منها حادث فالمعنى الذي ذكره
في لغته ويدور في خلده لا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى
ايضا يكون حادثا ما كيف يصح ان يقوم بذاته تعـ كالالفاظ
وعلى هذا التحقيق الذي اختاره المحقق رفع الله درجاته في موقعه فان
اطلاق الكلام على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا المعنى
قول المحقق والسلف في الكلام النفسي القديم وهو معاني الالفاظ

غير معقول فان اصل مراده من قال بالكلام النفسي القديم ان الكلام
الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تأويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة
الخصم المحق يشم منه رايحة النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض
الفضلاء ان في قول المحشي والمصنف نفي غير معقول حيث لم يتحمل
كلام المصنف ان النفسي اما يطعن بان اثبات هذا الكلام بالكتاب
التحمل لا كما على النفسانية والتعصب   وقد شرحناه في
مبحث المسموعات لا قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسي
الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا
ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك
المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة على المبحث
المذكور   فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب منه لا اقول لو كان ما عنه الاصحاب صحيحا وما ذكره
يمكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على
الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يصح ايقاع الكلام

الى اللفظي

اللفظي وصح بصحيح كلامه بلا تأويل الى ما ذكر صاحب المواقف
ولعل باعث الاصحاب ما ذكر مع ضميمة اخرى
وهو القديم عنده وهذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ
المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما هو واما المدلول
المطابقي فلا خفاء في ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما
حادثين وفي التأويل الى العلم فان اللفظ فيما قال زعموا
والمدلول المطابقي سيان في الحدوث   واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها لا اقول المتبادر من التعريف
استعمال الكلام انما هو العبارات والاصل ظاهر والمجاز
علامة كونه حقيقة فيها ولذا قال الكف في شرح رسالة
السيد الاصل في الكلام انما هو المؤلف من الحروف المسموعة
الدال بالوضع على ما قصد دلالته عليه لتحصيل المتكلم بها الخاص   التفاهم
النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وترتيب اجزاء
المؤلف في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض
الناس كالمتقدمين يطلقون على ذلك الترتيب في الذهن الكلام   كالمنطقيين ب

اسم الكلام على ذلك التصوير في الذهن وبعضهم يطلقون
على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام لورود
الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال
انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير
مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم
مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال انه
مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون
في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام الى
ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذ استعمل فيه الكلام
والكلمات فانه المجازي كمعاني الالفاظ والموجودات
العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عليه السلام وكلمته
القاها الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال
امير المؤمنين صلوات الله عليه انا كلام الله الناطق وكما قيل من ان
مراتب الموجودات حروف وحركات وكلمات فالحاصل
يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن اثبات الكلام

موضوع

موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ
بالذات
الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار
او منشأ للطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية
وذلك الانشاء انما يعرضان بالذات لمعاني الالفاظ و
افهم
بذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام او
الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معاني
الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر
ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني
بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه من عوارض المعاني
ولكن اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا
يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث
للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة ملك
على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة
لذات الحق وقدم الالفاظ وعليه الى العلم الاجمالي كما اختاره الطائفة
الا ان ارجعها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به صفة صميمة

اقتضاء الذات لا لقادر الى المخاطبين كما ذهب اليه العلامة
المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم
غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه قديم مؤلف ليس
بمسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم
التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على العلم ان له صفة
تقصد القاءه الى المخاطبين ومنهم من قال انه مؤلف مسموع
اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذي يحكى ان
اه اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يستكرون الى معنى قولهم اشارة
الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم فيكون الكلام
النفسي عنده امرا اشتماليا اه واعترض عليه انه كيف يتصور ان
يكون الصفة القائمة به تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة
حتى يصح ان تكون تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتب
وفينا مترتبة لقصور الآلة ثم قال ذلك المعترض لنا في هذا المقام
كلام يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن
قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة

لنا ان الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام
القائم بذاته تعالى صفة بها يقدر على تأليف الكلمات وان كلامه
تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم
بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى المخاطب مقدر وافتقاره
عن العلم ظ فان كلامه غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام
غيرنا معلومة لنا وليس كلاما لنا وهذا الذي ذكرنا ليس ما ذهب اليه
الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو
حذوهم ومثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات
والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني جميعا
ولا ما هو المشهور من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل
للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري من جميع الوجوه فان
كلامه تعالى لما كان واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان
كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على ما في الكتب والصحف
باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات انتهى اقول في
دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام

النفسی بالمعنی المذکور صفة له تعالی بل انما صح قیام الاثر حاصل
للفظ والمعنی بذاته تعالی وما اراد به نحو قیام الصور العلمیة بذاته
تعالی علی ما ذهب الیه بعض الحکماء بل اراد به اندراجه فی علمه القدیم
لیتناول المذهبین فی العلم وانت اذا تاملت فی التحقیق الذی
ذکره المعترض علمت ان کلامه راجع الی کلام صاحب المواقف بعینه
واذا تاملت فیهما علمت انهما راجعان الی مذهب من قال ان
کلامه تعالی القدیم هو العلم الاجمالی بالکلام مع ضمیمة التوجه الی المخاطب
المقدر کما هو الاشارة الیه وقال العلامة الشیخ الدوانی فی
تفسیره من انه لا برهان علی ان کل صوت فانما یقوم بجسم و
لا علی ان کل حرف فانما یقدر علیه ذو جارحة بل العقل الکافی فی ان
فقط ما الکلام القدیم کما ل قدرة نطق وسمع وبصر بلا آلة ولا جارحة
کما انه ادراک وعلم من غیر قوی وعضو ومن لم یدرک کما ینبغی لم
یدرک ادراکه کما ینبغی لا یکون من الاشخاص فان کلامه ونکایته صواب
وقوله فصل وحکمه عدل ومع هذا انما یصح علی قول من قال ان
اللفظ موضوع للمعنی المشترک بین الوجود الذهنی والموجود الخارجی فانه

علی هذا القول یصح ان لا یکون الحروف قائما بالجسم وایضا قوله
فالکلام القدیم اه انما یصح ایضا ان لو حمل الکلام علی المعنی المصدری
او حمل علی ما یتکلم به وحکم علیه بالقدم باعتبار اندراجه فی العلم القدیم
ولیعلم ان مرجع تحقیق صاحب المواقف والمعترض المذکور والعلامة
الشیخ الدوانی ومن قال ان کلمة الله تعالی بالقرآن عبارة عما
کتبه علی اللوح المحفوظ راجع الی العلم وان علمه تعالی بالاشیاء علی
الوجه الذی علیه بمنزلة نقش الاشیاء وکتبه علی لوح الوجود
واحد وتنقیحها یحتاج الی مقدمة وهی ان الاتصاف بالتکلم یمکن
بدون الکلام بمعنی ما به التکلم ای لا کما حکم به المحقق حیث قال فی شرح
رسالة العلم فی بیان المسئلة الثامنة عشر وهی انه تعالی یصح ان یوصف بانه
متکلم ازلا ام لا القائلون بقدم الکلام یحکمون بصحة وقوعه ازلا والقائلون
بحدوثه یحکمون بامتناعه انتهی مقوله ان اراد بالتکلم ما قابل
السکوت والآفة ای القاء الکلام الی المخاطب بالفعل فصدوره بدون
الکلام والمخاطب ممکن حادثا کالکلام والمخاطب لم یصح وصفه تعالی
بالتکلم بهذا المعنی فی الازل وان اراد به کون الذات ذا الکلام تعلق به ارادة.

الثانية انه تعالى لو لم يكن كان قابلا للكلام اتصافه تعالى في
الازل كما قال المصنف فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه
تع في الازل وان كان كلاما حادثا كان الاتصاف به حادثا
وان اراد به قدرته على القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع
ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام
كما ان ارادة ايجاد الكلام لا تستلزمه والحق ان المتكلم الكامل
هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكمال فتحقق كلام الاشعري ان الكلام
القديم الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم
بالكلام اللفظي بناء على انه صفة فيه والعلم بما هو اعم منهما بناء على انه صفة
فيما بين اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على الاجمالي ليصح وصفه
بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وما يجب صحة التحقيقات الاربعة
المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى
ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي حقيقته بمنزلة الحقيقة كما لا يخفى
والمصنف لا ينكر هذا التاويل بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه
فاعلم ذلك فان مبنى الاحتياج اليه يحصل من كون المتكلم صفة كمالية

ومن عبا

ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قران مجيد
في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فان تمسك الاشعري
بهما تدلان على ان القران الذي هو كلام الله تعالى انزل من العلم الاجمالي
فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو القران الذي هو كلام الله القديم
باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة
فان الاختلاف بينها انما هو في العبارة قلت لا شيء من هذه
الا بعينه يوثق عند المورد ولهذا كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع
الكلام في البحث المتعلق بالكلام في علم الكلام اقتصر بما هو من
تنقيح الكلام في هذا المرام فان علمه عند الملك العلام
قال بذات الله تعالى وهو مكتوب الى آخره قد عرفت ان المراد من ذلك
القيام الاندراج في علم الله المتقدم على الايجاد فان قيل يمكن
ان يقال ان المراد بذلك القيام حصول الصور العلمية بذاته تعالى
كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى
متأخرة عن ذاته تعالى منه واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من
قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري ولكن

ان يكون ان الاشعري لم يقل بالتغاير من الصفات الكلامية واما غيرها
فهو قايل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند
من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قايلا بذلك القيام فان
قيل هذا ينافي لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد
يتكثر متعلقاته كالعلم المشهور قلت قد عرفت مرة من ان هذا الحكم انما
يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا
يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي
والجواب الذي ذكرناه اول جواب صاحب المواقف اولى
من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي
الذي ادعيه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلامي محل الكلام
الذي التزمها المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم
باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى القديم فلا وجه للعدول عن
المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره
ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف فقد اراد صاحب المواقف
انه علم من الدين كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة

الا بالمجاز

الا بالمجاز فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يكفروه
مع التاويل الذي ذكره الشريف ولعله اشار بذلك بقوله الا انه
بعد التامل يعرف حقيقته اعني انه اشار بذلك القول الى انه يمكن
دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق لامر الاشارة اليه

بل هو دال عليها موصفة حقيقية فقد عرفت

فذلك امر خارج عن طور العقل لا اقول ذلك انما يكون خارجا
عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود العقلي
او العلمي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه ولهذا الاعتبار
قيل ان كلام الله تعالى بمعنى الكلم على اقسام ستة احدها الكلام
الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته
بحيث يصح الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى
المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو الكلام بتعينه
في مرتبة المجرد القدسي وهو القاء الواجب تعالى بالحكم والوحي الى العقل
الاعلى وثالثها الكلام الذي هو القاء الواجب تعالى بالحكم والوحي
بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى فيه بالحكم والوحي ورابعها

التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة الالهام
والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ
المثالية الدالة على المعاني المفصلة الى النفوس الانسانية في
عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ
الدالة على المعاني المفصلة الى النفوس الانسانية في عالم الملك
وبازاء الكل يكلم كلام لائق بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ
الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق
الالفاظ الدالة على المعاني   وهو سبحانه وتعالى لا يفعل
القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع
ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان
الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان فيه حسن بوجه ما
معنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعى
مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى لا اقول القائل
الكلام اللفظي والافادة على ثلثة اقسام احدها الافادة بدون قصد
القاء المعنى المقصود منه وثانيها الافادة مع قصد القاء المعنى المقصود منه

بدون

بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها
الافادة مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي
الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات الا في الصورة
الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص في الصفة
بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام
وهذا خلاصة مقصد السيد المحقق   ولما كان الكلام النفسي عندهم
مدلول الكلام اللفظي قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابق
ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا واحدا بل انما يكون
الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام ومدلوله
ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال
النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمجهول الخبر الكاذب
المطلق الكذب في الادراك لكن لقائل ان يقول في ايجاد الكلام
الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه بالعلم لكن
لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا لا اخبار عليه
ما فيه من المنع الظاهر   لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه

الاول أه لا خفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول
في اخراجواب الشارح ولا يندفع عنهما الا بما ذكره وتفصيل اي اثره
في هذا الوجه ان لو كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب
الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي
وكذبه انما يكون قديما لما ذكر من الدليل   فلان تجويز آه
حدوث صفة اللفظ أه اقول تجويز حدوث كذب الكلام
اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما
زعمه الشارح مستلزم لتجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل لما مر في الدليل
فالحق في رفع هذا الجواب ما مر   فلا بد ان نتوهم انه يعني هو التغاير
من قوله اقول فرجع الصدق والكذب أه ١٢
اقول كل من الفردية والتغاير اعتباري انتزاعي ينتزع من ذات
الواجب تعالى باعتبار ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور
الانتزاعية اي كون الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على
الذات ليس الا في التعقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود
فباعتبار اشتماله على معنى زائد على الوجود بناء على ان
معناه الموجودية على نعت الاستمرار فان قلت اراد المص بقوله

ونفي الزائد

ونفي الزائد نفي الزيادة على الذات كان مراده بنفي الزائد
في الخارج اي ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق لا
بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد به نفي الزيادة على الوجود
الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على ما
ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلايم حمل قوله نفي الزائد معطوفا
على قوله سرمديته   وليس البقاء عبارة عن الوجود
بل زائد عليه أه لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود وعبارة عن
انه عبارة عن استمراره   ونقض بالحدوث ولقائل ان
يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم   وذهب الاكثرون الى انه
ليس صفة زائدة أه لا خفاء عليك انه ان اريد بذلك الزيادة
المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي في كل من ظرفي الذهن
والخارج اتجه عليه ان الدلايل المذكورة لا تدل عليه بل انما
تدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون
موافقا لما ذكره المص من ان وجوب الوجود بديهي

الزيادة ب

فالصيغون ان هذا الدليل ان تم يدل الاعلى عدم الزيادة على الوجود الذات ظاهر الطلوب ١٢

نفي الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي
الزيادة في الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على
سبيل التبعية لا قصد شرح الكتاب بل الدليل الرابع والخامس
عليك ايضا ان كلام المص ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي
هي اخص من البقاء وكلام الشارح هنا نقله وذكر دلايله انما هو
في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح
موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الدلايل الدالة على عدم زيادة
اي الشارح
البقاء هي بعينها دالة على عدم زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة
البقاء موافقا للقوم ليعلم منه جريانها في عدم زيادة السرمدية
كما هو مراد المص وانما اختار المص السرمدية في التعرض لان
اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان لاثبات البقاء
وعدم زيادته   احدهما ان المعقول منه استمرار الوجود
لكن هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا
على الذات كما هو المطلوب الا ان يقال لما كان الوجود عينا للذات
او واجب الوجود ذاته ولم يكن السرمدية والبقاء زايدا على الوجود

لم يكونا

لم يكونا زايدين على الذات لانا نقول البقاء هو استمرار
الوجود والانتزاعي الذي هو مغاير للذات فباعتبار
الدليل الاول الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة
عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زايدين على الوجود
الانتزاعي الذي هو زايد على الذات في التعقل نعم لو كان
المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل
والشريك يعني وجوب الوجود والذي هو تاكد الوجود
الصرف الى قدم الاشارة الى وجه تمامه التي هي بداهته جلية
يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات
لان حقيقة محض الوجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ
لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة
وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا وحدة وهو باطل فتعين الثاني
ضرورة ان اقتضاء احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء
له اصلا وايضا لا اخفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء
حقيقة محض الوجود اي اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب

الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المطلوب ايضا اما ان يكون
حقيقة الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الوجود المتعين
او يكون شرط التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك
المتعين وان كان للغير مدخل في تحققه فيه وذلك الغير ممكن
لا محالة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا التقسيم ايضا
الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود بحقيقته نفس الوحدة ونفي الشريك
وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون
بصرافته ومحوضته موجودا ولا يتصور في محوضته المعنى الواحد
التعدد لتساوي مراتب الاعداد وفوق الواحد فواجب الوجود
موجود واحد لا شريك له في محوضته الوجود ووجوب الوجود
ووحدته عبارة عن وحدة بلا شريك ونظير واذا كان صرف
الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف
الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود
وهو المطلوب اذ لا نعني بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا
بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من

لوازم

لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا
حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا
لكان للغير مدخل في ذلك الاقتضاء وعدم محض الوجود يحتاج في
التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء
الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان
باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلوب وبالجملة جميع
براهين اثبات الوحدة الواجب موقوف على اثبات وحدة
حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره يتحقق
الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة
بديهية حسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي
الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس عالم العقول
والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور وبه
ظهور كل شيء وادراك كل شيء ادراكه وكذلك وحدته بحسب الحقيقة
عند كل من له وجدان صحيح وقد مر شبهات كثيرة عليها مع ما يتعلق
وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي بابدائها افتخار .

الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب
فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد
الواجب الا في التعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية
الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر
منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في
نفسه الى امر منفصل لان الاحتياج الى التعين ينفي الاحتياج
في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية
الواجبة حقيقته محض الوجود دون الوجوب هو تأكد الوجود و
ذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زايدا على حقيقة الواجب
لا في العقل ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات على ان
الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود
الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي
هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخلو عن الاقسام الاربعة
المذكورة التي رابعها محال بالبديهة والاقسام الثلثة
مستلزمة للمطلوب فاندفع ما اورده الشارح بابطال الاحتمالين

بقوله

بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة
ان اريد بها في اول شق الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدقت
هي عليه لم يستقم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة
فلا تعدد ان اريد بالواجب ان ما صدق هو عليه ورد المنع
على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما لازم لذاته
بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا
وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه
يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم
الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور انتهى واقول ذلك الاندفاع
لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته
انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الكلي بديهي وقد
مر ان الحكم بكونه واجبا بديهي حدسي يتحدس بوحدته بملاحظة الوجودات جودات
وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي فمحصل الجواب
ان مراد المستدل بالدليل من قوله الماهية الواجبة الوجود الحقيقي
الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب

وهو لايخلو عن الاقسام الاربعة التي رابعها باطل بالبداهة والثلثة
الباقية مستلزمة للمط واما ما قال الشارح بعد ما ذكره من ان الاول
لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا
خامسا لختاره في الواجب ولا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب
في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم خامس
لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات الواجب اذ هو عينه
الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور القسم الخامس
اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير
للذات في العقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان
لكل منهما تعين خاص وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا
حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة

على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان
التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان
كان التعين لازما منفصلا لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة
احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل
اقول خلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان
يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود المتأكد
الذي يكون الواجب والتعين الذي يتشخص الواجب الواحد لزوم
اولا وعلى الثاني جاز انفكاكهما لكل من الوجود المتأكد والتعين
فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم لكون
الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها
مستلزم للمط وبعضها مح فاندفع عنه ما اورده الشارح بقوله اول
قوله لزم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو
على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك

لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية وكونه فالموقوف
يغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر
وجوب الوجود انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان
المراد بوجوب الوجود هو الوجود المحض المتأكد الذي يتحقق المحقق ب
الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة
الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني
لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ
بدون الوجود المحض يتحقق الانعدام فيلزم عدم وجوب الوجود
على نفسه على تقدير كون التشخص عين وجوب الوجود والمص يندفع التعين
عن الدليل ذكره الشارح بقوله وايضا فاما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا لان اريد بالتعين الواحد المعين من
التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز
انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا نعم ولا يلزم المحال
لكن هناك تعين آخر وان كان المراد بالتعين احد التعينين لا على
التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات

لزم خلا

لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين
المعلول لازم عن علته التامة لكن لزوم احد التعينين لا على
التعيين انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد منه الشق الاول
وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين لا اخفاء في انه
اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما
عن الآخر فجاز انفكاكه التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام
الدليل ولعل اللزوم اشتبه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى
اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف
فيه ثم يرد على الدليل المذكور ضمنه وهو قوله لان كل موجود فانه
لا حاجة في تتميمه الى اثبات كلية جواز الوجوب بدون التعين
المتعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود مشخص بل يكفي
اثبات كلية ذلك الجواز بان يقال كلما جاز تحقق الوجوب بدون
التعين فلا بد من علة لمغايرته له فاما ان يكون تلك العلة ذلك المعلق
التعين المعين فيلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة
امرا منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا التقدير يكفي اعتبار كل

من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولاخفاء في توجه نظر
للايراد الذي اورده الشارح على الدليل الدال على هذا الدليل
ورد عليه بما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود المنزه
عن الماهية وان كان المراد حقيقة محض الوجود وبديهي ممن تقدم من التنبيهات
عليه في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب
الوجود اذا كان صفة لشيء موجود له فاما ان يكون تعين وجوب الوجود
على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما
ان يكون كونه صفة لهذا الشيء للعلة مثلا بان غير وجوب الوجود
فيكون ممكنا وتمام فيه وعبارة اوفى ان نقول ان كون الواحد
واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واجب الوجود فيكون كل ما هو
الواجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه ولا يكون غيره واجبا وان
كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود
لما هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته من حيث هو واجب الوجود او
لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود
فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون غيره

واجب الوجود

واجب الوجود وان كان لسبب وموجب غير الذات من حيث
هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود بهذا بعينه بسبب فيكون
هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات ثم
ذكر فيه مقدمة ما فيه في براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي منها تركيب حتى يكون
هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت
تلك الماهية انه انسان ان ذ غير واجب الوجود لذاتها اما ان
يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ويحتمل ان
لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ لكل حقيقة بل هو بالحقيقة وبمعنى
وان كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب
من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بها وانها فيكون
الواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان
له سببا به يجب بعينه فان الواجب الوجود المطلق الذاتي الذات
لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا

ما ما ان

من حيث هو هو واجب الوجود بنفسه من دون تلك
الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان
يمكن فواجب الوجود ذات ما له بالفعل لذاته
يتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية فاذن ليست
تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل
ماهية لشيء آخر لا تحقق له وقد فرضت ماهية لذلك الشيء هف
فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية
معناه ان الانية والوجود لو صار للماهية فلا يخلو اما ان يلزم
لذاتها او لشيء آخر وحيث ان يكون لذات الماهية فان التابع
لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
وهذا محال فنقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك
لانك علمت ان الانية والوجود لا يتقوم من الماهية التي هي خارجة
عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا محالة
اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها
بسبب شيء ومعنى قولنا اللازم اتباع الوجود وانه لا يتبع موجود

الاوجود

الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها
فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا فكان متبوعها
موجودا بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها
هف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي ماهية معلول
وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات وتلك الماهيات
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج
فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه
فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم
سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به ثم من البرا
ذكره فيه بعد تمهيد المقدمة ما محصله ان الواحد بما هو واجب الوجود
يكون ما هو به هو ذاته ومعناه اما متصورا عليه لذات
ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة الواجب الوجود لاجل نفسها
هي هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة لغير هذا الا لعلاقة
ان وجد لغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعنى لا لذاتها
بل عن غيره فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون

٩٥

واجب الوجود بمعنى فان حقيقة الواجب الوجود الواحد متحقق
وكيف يكون الماهية المجردة الذاتين والشيئان انما يكون اثنين
اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع و
المكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان
كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له
وكل ما ليس له الوجود بمعنى ولا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة
فنباد الى الخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول
لا ند له ثم قال فيه وبالجملة الفصول وما يجري مجراها لا يحتاج اليها في حقيقة
المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة لتقوم الجنس موجودة فان
الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته
بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو معنى واجب
الوجود وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا
فيتدخل ما هو كالفصل في ماهيته ما هو كالجنس والحال ما يمنع به اختلاف
غير الفصل في جميع هذا الجهة فبين ان وجوب الوجود ليس مشتركا هو
فالاول لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب

له

لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة
سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل
او العرض او الفصل والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما
يفيدان قوام وجود الجنس اما بالفعل والعرض لا يفيد ماهية
النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث ماهية الجنس العرض يفيد
ماهية النوع فالموجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او
ماهية نوعية وعرض مشخص فالفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد
وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فيبقى هنا ان
الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي له ماهية بذاته لا يتكثر
بالفصول والعرض فلا شريك لواجب الوجود بالذات وقال
في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة
ولنقرر ما مر على وجه محقق وهو انه ان كان واجب الوجود بعض لذاته
ولانه واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا آ
ثم يصح ان يكون غير آ فلا يكون واجب الوجود بذاته الا آ
اذا كان بسبب ما صار كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود لغيره

تمت الحاشية في ٢٦ شهر
ذي الحجة الحرام سنة ٩٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الله لا آله الا هو له الاسماء الحسنى منه الابتداء واليه الانتهاء
واليه الرجعى نسأله ان يصلي على من هدانا الى صلاح الدنيا
وفلاح الآخرة ونبتهل اليه في ان يبلغنا الى درك صفاته
العليا فهذه رسالة في اثبات الباري تعالى و
صفاته الحسنى مشتملة على براهين دقيقة انيقة يسكن بها
نفوس الاذكياء ومعان لطيفة رشيقة يطمئن بها
قلوب العرفاء منطوية على ما يدل به الحقايق الالهية محتوية
على ما ينقذ به الطلاب عن المضايق الخفية جامعة بين
جلالة المنقبة وجلالة المرتبة فان بتحقيق الحقايق و
الخروج عن المضايق يعرف مراتب الرجال لا بكثرة القيل
والقال وقد جعلها جامعا وهو الفقير الحقير الشهير بصدر
الحسيني الشيرازي جمع الله شتاته تحفة لمجلس كل ذكي او جلي
ومجبول على الاستقامة والانصاف متجنب عن الاعوجاج
والاعتساف مولع على تحقيق الحقايق طلبا للتخلص عن

جالبار المضايق

المضايق لا سيما من كان عالما في العلم بالمعاني الدقيقة والكشف
عن الرموز الرشيقة وكان ذكاه اشهر من ذكاء الضحى و
اشتعال فطنته ابين من اشتعال جزل الغضى وهو خليفة
الله في الارض ودعاء ايام دولته بمثابة الفرض الخاقان
الاعظم الاعلم مستخدم صناديد العرب سلاطين العجم صاحب
المائة الى حضرة مفيض النعم الشاملة موسس اساس العدل
بعد الاندراس مشيد قواعد الشرع بعد الانطماس راية
ثالث النيرين وقدره فوق الفرقدين ومويد بالرباني
بطشه لدى الاخذ شديد وحسامه عند هجوم ياجوج
الفتنة سد سديد من حديد مركز دائرة النصفة والجلال
عين اعيان الخلافة والايالة مستعبد الاحرار بالادرار و
مستخدم الجبابرة بالاختيار في المعركة ضيغم كبير وفي المكرمة
عالم نحرير ناشر الصفقة قالع الغيقة رافع الضلالة على
الارائك ناقذ الضعفاء عن المهالك ما تقر بمثله عين
الزمان وما سمع بنده اذن من الآذان احسب سلاطين

الذهم حسبا وانبههم نسبا واكثرهم علما واسترهم فتشا
واشدهم بطشا قد اصبح بدعوة الورى ملكا وربنا متحوا عشا
عند الملكا سمى نبي الرحمن المؤتمر باوامر ان الله يامر بالعدل
والاحسان الاسد بن الليث ابن الغضنفر غياث
الملك والسلطنة والدين ابو المظفر احمد خان ابد الله
تعالى عمره ازمان زمانه وافاض على البرية بره واحسانه
ومن خطر كرمه يرجو منه مؤلفها ان ينظر اليها وصحح ما فيها
ومن الله نسال ان يوفق اهلها لان ينتفع بها وان
يحفظها عن غير اهلها الذي ينسب قصوره الى مؤلفها ايراد
ما لا يرد عليها ومنها فصول وخاتمة
في اثبات الصانع لو لم يكن في الوجود ما هو واجب الوجود بذاته
لم يكن موجود اصلا والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة
ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح موجد فلا محالة يكون موجودا
اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى تقدير عدم الواجب كان ذلك
المرجح ايضا ممكنا محتاجا الى مرجح آخر ممكن فيكون للطرف

حكم الوسط

حكم الوسط في الاحتياج الى مرجح وما دام كذلك من ابن يحصل
ممكن حتى يحصل منه ممكن آخر واورد على ذلك بانه يحتمل ان
يحصل ممكن آخر وذلك الآخر بالآخر وهكذا الى غير النهاية
وهذا الايراد غير وارد لان هذا الاحتمال انما يجوزه
العقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات الى بعضها مفصلا
بان يلاحظ ان هذا من ذاك وذاك من ذلك وهلم جرا فان
العقل بهذا الطريق لا يحيط بجميعها لعدم تناهيها ولا يظهر
الخلف عنده واما اذا لاحظ جميعها اجمالا وتذكر ان
شيئا منها لا يحصل بالفعل الا بعد حصول واحد بالفعل فلا
يشك في انه ما دام للطرف حكم الوسط لا يحصل شيء منها
بالفعل حتى يحصل به آخر فلا يحصل شيء من الممكنات اصلا
لا يقال هذا الدليل منتقض بالتسلسل في المعدومات فانه واقع
قطعا لان عدم العنقاء مثلا معلل بعدم علته وعدم علته
بعدم علة علته وهكذا الى غير النهاية فيكون انعدام كل
واحد من تلك المعدومات محتاجا الى انعدام واحد آخر منها

ولا يظهر

العدمات ب

ويجرى فيه الدليل المذكور وكذا استوضح التسلسل في الحوادث
فان كل حادث متوقف على حادث آخر وذلك مستلزم
للتسلسل فما هو المشهور ان الحكماء يلتزمون هذا التسلسل
ولا يمكن جريان الدليل المذكور فيه ايضا لانا نقول لا نم ومنع
التسلسل في شيء من الصورتين اما في الصورة الاولى فلان
الواقع هو ان ليس هناك شيء والعقل يفصل هذا الليس الى
عدم هذا وعدم ذاك وعدم ذلك فيفصل اشبهها بتفصيل
المتصل الواحد الى هذا الجزء وذاك الجزء وذلك الجزء وكما
ان ليس في المتصل الواحد كثرة في نفس الامر وتحصل الكثرة
باعتبار العقل وتعمله كذلك ليس في الليس المذكور كثرة في نفس
الامر وتحصل الكثرة باعتبار العقل وتعمله وكما ان بعد حصول
الكثرة يكون بين الاجزاء تقدم وتأخر كذلك بعد حصول الكثرة
يكون بين تلك الاعدام تقدم وتأخر الا ان التقدم الذي
بين تلك الاجزاء المذكورة رتبي والتقدم بين الاعدام
بالعلية فكما ان التسلسل في الاجزاء المذكورة بمعنى عدم الانتهاء

لا بتقدير

لا بتقدير العقل على فرض جزء آخر لا بمعنى ترتب امور غير متناهية
بالفعل كذلك التسلسل في الاعدام المذكورة بمعنى عدم الانتهاء
الى عدم لا بتقدير العقل على اعتبار عدم آخر متقدم بالعلية لا بمعنى
ترتب امور غير متناهية وعدم جريان الدليل المذكور في التسلسل
بهذا المعنى ظاهر لا سترة فيه واما في الصورة الثانية فلان
سلسلة الحوادث ينتهي الى ارادة الله تعالى عند المتكلمين
فلا يكون غير متناهية ولا يلزم ان يكون عند الحكماء غير
متناهية لجواز استنادها الى بعض الحركة السرمدية التي اثبتوها
مثلا بعض من تلك الحركة يحصل استعداد قبول حادث
في المادة ويتم الاستعداد في آن انتهاء هذا البعض
فيحدث الحادث في هذا الآن وهذا البعض ليس اجزاء احدا
في نفس الامر حتى يكون هناك تسلسل بل غاية ما لزم من ذلك
ان هناك امرا واحدا له اجزاء فرضية غير متناهية موجودة غير
منكر واما نسبة التزام هذا التسلسل الى الحكماء فافتراء بلا مرية
فانهم انكروه وذلك قال المعلم الثاني في شرح رسالة زينون الكبير

لا یجوز ان یکون علل ممکنة لا نهایة لها لان لکل منها
خاصیة الوسط فیکون معلولا باعتبار وعلة باعتبار وکل
ما له خاصیة الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهایة
فالتسلسل لازم ان وجود الممکن یحتاج الی مرجح لاحتمال ان
یکون الوجود لبعض الممکنات اولی واليق من العدم
اولویة غیر منتهیة الی حد الوجوب فیکون وجوده راجحا
علی عدمه واذا وجد ذلک الممکن بلا مرجح یلزم ترجیح الراجح
وهو جائز قطعا قلنا وکذلک الممکن ان کان علة لوجود نفسه
لزم ایجاد الشیء نفسه وهو محال لان الشیء ما لم یوجد لم یوجد وان
کان موجودا بلا سبب وکل ما هو جائز العدم لامکانه یمکن
عدمه بانتفاء سبب وجوده علی ما هو شان الممکنات
لان وجودها بلا سبب فیکون انعدامه بنفسه کما ان وجوده بذاته
فیلزم جواز انعدام امر موجود بلا علة مقتضیة لذلک وهو ممتنع
والی ما ذکرناه اشار المعلم الثانی علی ما نقل عنه شارح
کتاب الاربعین بقوله لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ویکون

جوازها

مبدا لها ممکنا حاصلا بنفسه لزم ایجاد الشیء لنفسه وذلک
فاحش واما صحة عدمه بنفسه وذلک افحش فان قلت
لا ضیر فی ان المجموع الواجب بالذات ومعلوله الاول
موجود ولیس واجبا بالذات لاحتیاجه الی اجزائه
ولا یستلزم تعدد الواجب بالذات فیکون ممکنا
فلو صح ما ذکرتم من ان الممکن الموجود یحتاج الی مرجح
وجوده لکان لذلک الممکن مرجح وجوده ولیس لذلک
اذ لا یجوز ان یکون مرجحه احد جزئیه فقط لاحتیاجه الی
الجزء الآخر ولا ان یکون مجموعهما لانه نفسه وتقدم ان
الممکن یستحیل ان یرجح وجود نفسه ولا ان یکون شیئا آخر
لا خارجه شیء آخر متقدم علی هذا المجموع حتی یرجح وجوده قلت
اعلم اولا ان الامر المتقدم قد یوخذ علی وجهین احدهما
مجملا وبهذا الوجه یکون واحدا واللفظ الدال علیه هذا
الوجه مثل هذا وذاک وبهذا الوجه یکون کثیرا وکثیرا
ما یخلطان فی الاحکام مثلا مجموع القوم ما لا یسعهم دار ضیق

وهم لا معا لبعضهم فانه اذا دخل واحد منهم الدار وخرج
ثم دخل واحد آخر وهكذا الى ان دخل القوم باسرهم
فيها ثبت دخول الدار للقوم باسرهم بدخولات متعاقبة
اذ ليس القوم سوى هذه الاحاد الداخلة على التعاقب
ولا يمكن ان يثبت دخول الدار المذكور لجميعهم لا على
التعاقب اذا علمت ذلك فنختار ان ما يرجح وجودها
معا هو ما هو ذو الامور لاحتياجه الى كل واحد من اجزائه
ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين لترجيح
مجموعهما معا بهما فان قلت ينتقل الكلام اليهما لا معا منفصلا
فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح قلت لا نسلم انه مأخوذ
ممكن بهذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود
بذاته وممكن موجود به فاعرف ذلك
في توحيده تعم وجوبا نه لتمهيد مقدمة هي ان الوجود اي مفهوم
الموجود والوجوب اعني مفهوم الواجب بالذات ليس امرا
زايدا عليه فهو واجب بحت لا انه شيء واجب كالالف واجب

او با واجب

او با واجب بخلاف الممكن فانه شيء واجب بالغير مثلا سماء
واجبة وارض واجبة وانسان واجب الى غير ذلك في
بالجملة الممكنات قابلة لان ينقسم بهذا النحو من التقسيم والواجب
بالذات غير قابل لها اذ لو قبل هذه القسمة وكان الالف
واجبا مثلا لحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين
مفهوم الالف ولا جزئه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا
فلا بد ان يكون بسبب يصير به واجبا فذلك السبب ان كان
نفس الالف لزم ايجاب الشيء لنفسه وهو ممتنع وان كان
غيره لزم ان يكون الالف واجبا بالغير والمفروض انه
واجب بالذات هف ومن ثمه ذهب الحكماء الى ان
كل ذي مهية معلول والى ان ما هو واجب لذاته لا مهية له
والى ان الوجود مجرد عن المهية في الواجب وليس مجردا عنها
في الممكنات فان قلت اذا لم يكن مفهوم الواجب زايدا عليه
فاما ان يكون جزئه فيلزم تركب الواجب او عينه فيكون مهيته
ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد منعتم هذا قلت نختار

اذ لو كان عينه لزم ان يكون الشيء علة لنفسه

انه عينه والا لزم منه ان يكون مهيته فان كل واحد من مفهومات
المحمول على شيء بالمواطاة ذاتيا كان او عرضيا عينه ومتحد معه في
نفس الامر حسبما حقق في موضعه ومهيته من تلك الجملة ما يصلح لان
يقع جوابا للسؤال عنه بما هو مثلا كل واحد من مفهوم الحيوان
وقابل المشي والكتابة عين الانسان ومتحد معه في نفس الامر واذا
قيل ما الانسان اجيب عنه بانه حيوان ناطق يقبله الفطرة ولا
يصح ان يجاب بانه قابل الكتابة لا يقبله ويصححه فيكون الاول
مهيته دون الثاني وان كان كل واحد منهما متحدا معه في نفس الامر
وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول لا يجوز تعدد الواجب بالذات
والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتهما وذلك بان
يكون احدهما شيئا واجبا بالذات والاخر شيئا آخر واجبا
بالذات مثلا يكون احدهما الف واجبا بالذات والاخر باء
واجبا بالذات لزم ان يكون الواجب بالذات ذا مهية وان يكون
مفهوم الواجب زائدا على مهيته وذلك مناف للوجوب الذاتي
لما عرفت في المقدمة وان كان التعين الذي به الامتياز غير

الذات

الذات فتخصيص احد التعينين باحد الواجبين لا بد له
من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة مهية الواجب
لانه بري منها ولا ان يكون شخصه لامتناع ان يكون الشخص
علة لتعينه ولا الوجوب او الوجود او نظايرهما من الامور
المشتركة بينهما لان المشترك لا يجوز ان يكون علة للتخصيص ولا
امرا آخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب معللا بغيره لان وجود
الشخص موقوف على علة تعينه فلا يكون واجبا بالذات ولا يرد
على هذا المسلك ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان
مختلفتان تقتضي كل واحد منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود
مقولا عليهما على سبيل قول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا
في فرد وواجب الوجود غير منحصر فيه وانما قلنا لا يرد ذلك لانه لو كان
كذلك لم يكن شيء منهما موجودا واجبا بل يكون كل منهما شيئا آخر
واجب الوجود ويكون واجب الوجود قابلا لان ينقسم الى مهيته
ومفهوم الواجب وذلك ينافي الوجوب الذاتي لما عرفت في المقدمة
وذلك ان يستفيد برهانا آخر على التوحيد من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة

الا الله لفسدتا فانه لما رتب فساد السماء والارض على تعدد
الآلهة ومن الجائز ان يحمل الفساد على الانتفاء ويبين الترتب
بان الآلهة اعني واجب الوجود بالذات معنى واحد والمعنى الواحد
يستحيل ان يتعدد بنفسه بالضرورة كيف لا ولو تعدد بحد نفسه
لزم وجود الكثير بدون الواحد واذا تعدد فلا محالة يكون تعدده
بواسطة امر آخر غير ذاته فيحتاج الى الغير في تشخصه وجوده فلا يكون
واجبا بالذات فواجب الوجود على تقدير تعدده كان ممكنا قال
المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين
مختلفين بالعدد والا لكان معلولا فعلى تقدير تعدد الآلهة يلزم
انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه انتفاء السماء والارض
وساير الممكنات واورد على هذا المسلك انه ان اريد بالوجوب
اقتضاء الذات للوجود فهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج
فلا يكون عين الواجب ولا يلزم من انتفاء تعدده انتفاء تعدد
الواجب وان اريد به امر آخر فنفرض انه هذا المفهوم فلم لا يجوز
ان يكون ما يعرض هذا المفهوم امورا متخالفة متمايزة كل منها عن الآخر

بنفسه

بنفسه من غير لزوم تركيب اول هذا واورد على ما فهم المتأخرون
عن كلامهم هذا الاعلى ما قصدوه منها فانهم ارادوا بالوجوب
مفهوم الواجب وبانه عين الواجب وماهيته انه متحد معه في نفسه
حمله عليه مواطاة وليس زائدا على ماهيته لبرائته عن الماهية
فهو واجب بحت لا انه شيء يكون ذلك الشيء واجبا وكذلك قالوا ان
وجوده تعالى عينه ويريدون ان مفهوم الوجود متحد معه وليس
زائدا على ماهيته فهو موجود بحت لا انه شيء موجود بخلاف الممكن
فانه اما سماء موجودة او ارض موجودة او ماهية اخرى موجودة
قال صاحب الشفاء كل ما كان انيته ماهيته فهو واجب الوجود وانيته ماهيته
وقال في التعليقات معنى قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له وكذلك
يقولون تعينه عينه وارادوا ان مفهوم التعين متحد معه وليس زائدا
على ماهيته لبرائته عن الماهية ولم يريدوا ان الوجوب والوجود والتعين
بالمعاني المصدرية عينه وماهيته كما فهمه المتأخرون وبنوا الايراد عليه
وبالجملة ارادوا بذلك انه تعالى ليس مما يمكن ان ينقسم الى عرض ومعروض كما انه
لا يقبل سائر انحاء القسمة فلا يكون للوجوب معنى عارض ومعروض حتى يتوجه ان

معروضة يجوز ان يكون امورا متخالفة فما دام يقبل هذه القسمة كان
بلا نهاية واذا كان بلا نهاية يمتنع ان يكثر بسببه لما عرفت في المقدمة
في ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا
وقد يعبر عن هذا المعنى بالاحدية ويعبر عن عدم قبوله القسمة بالحمل على كثيرين
بالوحدة وبالواحدية قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا يقبل
القسمة الى اجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من
اجزائه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود
وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود وهذا الكلام
وبيان التخلف في الشق الثاني ان الواجب والممكن اذا قاسهما العقل
الى الوجود فلعل الواجب اقرب الى الوجود فيحكم بانه وجد الواجب
فوجد الممكن ولو كان جزء الواجب ممكنا يلزم ان ينعكس الامر فان العقل
يحكم بتقدم جزء الجملة عليها فيحكم بان الممكن الذي هو جزء الواجب
على هذا التقدير متقدم عليه بقي فان قلت ان اردتم بتقدم
جزء الجملة عليها الكلية فغير مسلم اذ الجزء التحليلي ليس متقدما على الجملة
بل متأخر عنه ضرورة انه ما لم يكن شيء لم يمكن قسمته وتحليله الى اجزاء

ومالم

٩٩

ومالم يحلل وهم لم يقسم اليها لم يحصل الجزء التحليلي وان اردتم الخارجية فمسلم
لكن لا يلزم ح من الدليل ان لا يقبل الواجب القسمة الى الاجزاء
التحليلية كالجنس والفصل قلنا المراد الكلية وذوات الجزء التحليلي
متقدم على الجملة فان الجملة وذات جزئها التحليلي اذا قاسهما العقل
الى الوجود يحكم بتقدم ذات جزء الجملة عليها وذلك لا ينافي تأخر
وصف الجزئية عنها فذات الجزء بدون وصف الجزئية متقدم على الجملة
ومع وصف الجزئية ليس متقدما عليها كما ان ذات العلة بدون وصف
العلية متقدم على المعلول ومع وصف العلية ليس متقدما عليه بناء على
المضايفة واورد على هذا المسلك ان الاجزاء التحليلية كالجنس و
الفصل ليست جزء الشيء مطلقا ولا بحسب الخارج فان الامر البسيط الذي
لا تعدد فيه بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل
فصله العقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما هو
في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البساطة لازمة للماهية بالنظر
الى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا يكون الماهية مطلقا
ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند

حصولها في الذهن ولا لاستحالته ولزومه الامكان اقول ذلك
الايراد غير وارد وبيانه يستدعي تحقيق امرين احدهما ان الاجزاء التحليلية
والثاني تقدم العلة على المعلول اعلم ان الاجزاء التي ليست اجزاء له
حال حصوله في الذهن كما حسبه المورد حتى يكون ما يحصل من الانسان في
في الذهن حيوانا ناطقا فانه سنا كيفية نفسانية على ما ذهب اليه
المحققون وليس حيوانا حساسا ولا ناطقا بل الاجزاء العقلية اجزاء
يقسم العقل الشيء اليها مثلا تقسيم الانسان من حيث يكون انسانا هو
الخارج الى الحيوان والناطق وهو في الخارج حيوان ناطق لكنهما جزءين ليسا ج
يحصل الانسان من تركيبهما بل جزئين بقسم العقل الانسان اليهما بضرب
من التقسيم فذات الجزئين حاصل قبل التقسيم لكنهما امر واحد هو
ذلك الشيء وذات كل واحد منهما بعض من امر واحد ولا امر على حدة
وصورة بعض من حصول ذلك الامر بعد تقسيم العقل اياه بتحصيل ذوات
الاجزاء بصيغة الجزئية وتكثر ذلك الواحد ضربا من التكثير ثم اعلم ان
تقدم العلة على المعلول ليس بحسب وجودهما في نفس الامر فانهما كما فانهما ب
يوجدان معا والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة بل بحسب مقايسة

العقل

العقل فان العقل اذا قايس العلة ومعلولها الى الوجود وجد العلة
اقرب منه والمعلول ابعد منه ويعبر عن هذا القرب والبعد بانه
وجد العلة فوجد المعلول وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية ايضا
فان العقل اذا قايس الشيء وذات جزئه التحليلي الى الوجود وحكم بانه
ما لم يوجد ذات الجزء لم يوجد الشيء مثلا يحكم بانه وجد ذات نصف
الفلك فوجد الفلك وان كان وجود النصف في ضمن وجود الفلك
وليس النصف امرا وراءه لان هذا التقدم ليس بحسب نفس الامر حتى
يقتضي امرين متغايرين فيهما فجاز ان يكونا في نفس الامر امرا واحدا
والعقل يعين جزءا منه وينسبه مع ذلك الجزء الى الوجود فيجد الجزء
اقرب من الوجود وكذلك يحكم بانه وجد الحيوان فوجد الانسان وان
كان امرا واحدا في الخارج فان هذا الامر من حيث انه حيوان يجده العقل
اقرب من الوجود ومنه من حيث انه انسان اذا عرفت ذلك فلا غبار
في ان سلسلة العلل والمعلولات مترتبة عند العقل بحسب القرب من
الوجود والبعد عنه فانه يحكم بانه وجد العلة فوجد معلولها ثم وجد معلول
معلولها ثم معلول معلول معلولها وهلم جرا ولا في ان كلها في هذه السلسلة

فهو معلول بسوى ما كان مبدأه فلو كان الواجب بالذات اجزاء عقلية
او غير عقلية كانت متقدمة عليه لما مر فيكون الواجب في غير مبدأ
السلسلة فيكون معلولا هف لما لم يقبل القسمة الى اجزاء
المقوام ولا موضوع له وكان المادة من تلك الاجزاء كان مجردا
عن المادة ولواحقها غير مخلوطة بخلاف الماديات فانها مغفورة
بالغواشي الغريبة المادية مخلوطة بها مغمورة فيها بحيث لا تحس
الا معها فكان الماديات كامنة في لباس الغواشي الغريبة والمجرد
عن المادة ظاهر عار عن اللباس قال المعلم الثاني في الفصوص
واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له فهو صراح فهو ظ
ولما كانت حواسنا محجوبة بالغواشي الغريبة المادية ولا يدرك الا ما هو
كذلك صار المجرد بواسطة تجرده عن لباس الغواشي الغريبة غائبا عن الحواس
فيكون ظهوره منشأ خفائه على معنى قولهم صفات الواجب عينه قد
اشتهر ان صفات الواجب بالذات عينه واورد عليهم ان ذلك
بالحقيقة نفي الصفات لانهم لم يريدوا ان هناك ذاتا وصفة بها
حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا

عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف مغاير لصاحبه بل على
معنى ان ذاته يترتب على ذاته وصفة مثلا ذاتك غير كافية في
انكشاف الاشياء بل تحتاج الى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
تقوم به بل المفهومات منكشفة لاجل ذاته فذاته ابدا الاعتبار صفة
العلم وكذا الحال في ساير الصفات ووجه اذ احق الى نفي الصفات
اقول ذلك الايراد غير وارد عليهم اذ لكلامهم بظاهره محمل صحيح
فلا يحتاج الى ارتكاب التمحل المذكور بيان ذلك ان صفة الشيء قد تطلق
على ما يقوم به في نفس الامر كالعلم والحركة بالقياس الى زيد وقد تطلق
على عرضي لا يقوم به في نفس الامر كالعالم والمتحرك بالقياس اليه فانه عين
زيد في الخارج لصحة حملهما عليه بمواطاة وزائدان عليه بحسب المفهوم ولا
خفاء في ان الصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في نفس الامر وبالمعنى
الثاني متحد معه متهما ولا في انه يجوز ان يحمل قولهم صفاته تعالى عين ذاته
على ان صفاته من قبيل القسم الثاني المتحد مع الموصوف في نفس الامر
لا مثل العلم والقدرة فان معنى القادر ما قام به القدرة على

ما يطلق عليه ارباب اللغة ما دام يمكن القدرة صفة له تعالى لا يكون
قادرا بهذا المعنى فلا يكون اتصافه صفة له ايضا وكذا الحال فيما
شابه ذلك كالعالم والموجود قلت لا نم ان معنى القادر ما قام به
القدرة بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية به توانا ونظيره ما قام به
القدرة ماخوذ من ارباب اللغة اسم الفاعل ما اشتق منه لمن قام به
ولا تعويل عليه فانهم لما تتبعوا المشتقات وجدوا مبادى اكثرها
منها قائمة بالذوات التى يدل عليه المشتق بهذا الضابطة عليها
ولم يعتبروا اما هو القادر على ما هو دابهم فى كثير من الضوابط ودل
البرهان على امتناع قيام بعض مبادى المشتقات كالوجود والوجوب
على ما حقق فى موضعه علم ان القيام المذكور غير لازم وان معناه ليس
قيام به المبدأ فلا يكون معنى القادر ما قام به القدرة وكذا الحال فى
نظايره فى ان وجوب الوجود هل يجوز ان يكون له
صفة زايدة عليه ام لا قد اختلف فى ذلك فجوزه طائفة من المتكلمين
وانكره طائفة اخرى منهم والحكماء وقيل نسب الحكماء الى السيد المحقق
الذى لا اعتقاد فيه من جهة اصلا كالواجب تعالى على رايهم لا يكون فاعلا

للشي

للشي وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى
بصفات حقيقية والذى عولوا عليه فى ذلك هو ان نسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب
والامكان متنافيان لا يجتمعان فى محل واحد بالقياس الى امر
واحد من جهة واحدة وورد عليه الاستدلال على انه ان اريد ان
الفاعل عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع يصير مؤثرا فاعلا
بالفعل وجب وجود المفعول وكذا القابل اذا اجتمع فيه جميع ما
يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول وان اريد ان
القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده
لا يجب معه وجود المفعول فلا فرق اقول الفرق بين الصورتين ان الفاعل
بمجرد استعداده لان يوثر فى امر لا يصير فاعلا له بالفعل وانما يكون
فاعلا اذا اثر فيه بخلاف القابل فانه بمجرد استعداده لقبول الشى يصير قابلا له
بالفعل سواء حصل فيه ذلك الشى ام لم يحصل الا يرى ان الثوب الابيض
قابل لساير الالوان فاذا نسب شى الى ما هو فاعل له بالفعل كان واجب
الحصول معه واذا نسب الى ما هو قابل له بالفعل كان ممكن الحصول معه كما ان

ان لا يكون له حاصلا فيه واذا كان امر فرض في جهتين فاعلا وقابلا
لامر واحد لزم ان يكون نسبته اليه بالوجوب بواسطة انه فاعل بالفعل له
وبالامكان بواسطة انه قابل بالفعل له بحث فقوله الحق بل اذا اصح
فيه جميع ما وقفت عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول معه عسر
مسلم ثم قيل استدل الحكماء على سلوبهم هذا بان الاول تعالى
لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكان تلك الصفة ممكنة لاحتياجها
الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فهذه العلة لا يخلو من ان
يكون ذات المبدأ الاول او غيره فان كان الاول لزم ان يكون
الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وهو محال وان
كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال
والجواب انا نختار ان ذات المبدأ الاول علة لها ولا نم كون الشي
الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانما يلزم لو كان
الاول واحدا من جميع الوجوه وهو مم ولو سلم فلا نم استحالة كون
الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وما استدلوا
عليه فقد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال بطريق البحث دون التحقيق عليها

بعض

بعض معلولات المبدأ الاول واستحالة احتياج الواجب في صفته
الى غيره مم نعم احتياجه في ذاته او وجوده الى غيره مستحيل او نقول في
الجواب نظر لان المنوع الثلث التي بني الجواب عليها ساقطة اما سقوط
المنع الاول فلما مر من ان الاول تعالى بسيط غير منقسم الى اجزاء
مقدارية ولا الى اجزاء معنوية ولا الى جهتية وعارض وبالجملة على
كثرة وما يكون كذلك لا يكون فيه كثرة بالضرورة واما سقوط
المنع الثاني فلما حققناه آنفا من ثبوت التنافي بين الفاعلية والقابلية
لصفة واحدة بالفعل واما سقوط المنع الثالث فلانه لو كان
علة صفة الاول بعض معلولاته لكان ذلك المعلول موجبا لها والاول
موجب له فيكون هو موجبا لها بواسطة ويكون نسبته اليه بالوجوب
لان نسبة موجب موجب الشي الى ذلك الشي بالوجوب وقد كان
قابلا لها فيكون نسبته اليها بالامكان وهما متنافيان كما مر

في علمه تعالى اعلم ان القوة المدركة قد يكون مكتنفة
بالغواشي المادية كالحواس وح لا يقدر على التعقل وقد تكون مجردة
عنها كالقوة العقلية وح يقدر عليه وان الامور المادية المكتنفة بالغواشي

المذكورة لا يصلح لان يعقل فاذا جردها العقل عنها يصلح لذلك
فيكون الغواشي المذكورة مانعة عن العاقلية والمعقولية وبعكس
المكار من ذلك بان ما يكون مجردا عن الغواشي المذكورة لا يكون له
مانع من العاقلية ولا من المعقولية فيكون عاقلا لنفسه ولما كان الواجب
بالذات مجردا عنها لبرائته عن المادة ولواحقها كان عالما بذاته
وعلمه بذاته نفس ذاته لانه علم حضوري ويلزم من علمه بذاته علمه بكل
واحد واحد من الحوادث الخارجية والذهنية على الوجه الذي كان — الموجودات مرار
عليه بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض بيان
اللزوم ان ثمة علة موجدة لكل واحد منها اما بغير وسط او بوسط
المسلك — الملك
هو منه البتة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واورد على هذا
انه ان اريد ان العلم بالعلة مطلقا يوجب العلم بالمعلول فممنوع اذ لا
دليل عليه يعتد به وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه موجب
يستلزم العلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له فللخصم ان يمنع كون
الواجب عالما بذاته من حيث انه موجب للمعلول فان المبدائية
والعلية امر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم — انه لا بد

لتعقل

لتعقل ذلك الامر حتى يلزم ان يكون عاقلا لغيره اقول ذلك الايراد
غير وارد لانا نختار ان المراد هو ان العلم بالعلة من حيث انها
موجب للمعلول يوجب العلم بالمعلول قال المعلم الثاني في الفصوص
كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف وتحقيق ذلك ان تعين
المعلول من قبل العلة اذ لو لم يتعين بها لكان صدوره عنها دون
غيره ترجيحا بلا مرجح لا يقال لم لا يجوز ان يكون التعين من قبل المعلول
بان يقتضي كل معلول ان علته اي شيء فحينئذ لا يلزم الترجيح بلا مرجح
لانا نقول احتياج المعلول الى العلة بواسطة تساوي نسبة الوجود والعدم
اليه اعني امكانه وذلك يستدعي مرجحا ما لا مرجحا مخصوصا على ان المعلول
متاخر عن العلة في مرتبة الوجود والمتاخر كيف يتعين به ما هو متقدم عليه
يقينيا يترجح بذلك التعين وجوده على وجود مثله بان يقتضي
العلة اولا ماهية كذا وصفة كذا او كذا فتعين الماهية الموصوفة
بهذه الصفات بحيث لا يشاركه غيره في ذاته وجميع صفاته
باقتضاء العلة اياه فيصدر الامر الموصوف عنها والمراد بحيثيته
ايجابه اقتضاءه كذلك الامر المخصوص ولا شك انه هو المعنى

لان المخصوص مستلزم لمعرفة ذلك الامر ولما كان الواجب تعالى مقتضيا
لجميع الممكنات بخصوصياتها على ما هي عليه في نفس الامر فانه مقتضي اجزاء
مخصوصها وهو امور اربعة مخصوصة اخرى وهلم جرا وكان المقتضي
لتلك الخصوصيات نفسه فانه المقتضي البحت لا الشيء المقتضي لتلك
الخصوصيات نفسه الى كما انه الموجود البحت والمعين البحت وكان
عالما بنفسه علما حضوريا كان لا محالة عالما بالمقتضي لتلك الخصوصيات
وذلك مستلزم للعلم بالخصوصيات من نفسه قال المعلم الثاني اي التفصيل
واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو
من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته ويتحد
الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة اراد بالظاهر المجرد عن المادة
ولواحقها وحاصل كلامه هذا ان واجب الوجود لما كان مبدأ الكل
معلول وهو مجرد ينال الكل بتبعيتها وادراكها من ذاته فلا كثرة
في ذاته وذلك جلي مما فصلناه واما ان علمه بالكل بعد العلم بذاته
فان العلم بذاته على الوجه المذكور يستتبع له وصف علمه بالكثرة
لان ما علم به امور كثيرة واذا اخذ العلم بالاضافة اليها يصير بعد هذا

الوجه

الوجه كثيرا ضرورة ان العلم بعد اخذ العلم بذاتك يتصحح عن ذلك قوله
فكثر علمه بالكل واذا اعتبر نفس علمه مع قطع النظر عما علم به كان
امرا واحدا حقيقيا هو نفس ذاته قيل كيف يتصور ان يكون الواحد
الحقيقي لا كثرة فيه اصلا علما بجميع الاشياء واي علاقة بينه وبينها
مقتضية لذلك واجيب بانه لما كانت الاشياء بأسرها صادرة
عن هذا الامر الواحد وهو مبدأ تفصيلها لكان محيطا بها احاطة
النواة على الشجر فهذه العلاقة يكون ذلك الامر علما بها مجملا و
علما بها اولى وفيه نظر اذ لا احاطة على النواة للشجر وليس النواة
جميع الشجر مجملا فان ذلك تخييل خال عن التحصيل بل الشجرة تحصل منها
ومن امور اخرى فالاولى ان يقال في الجواب كما ان بالصورة
المخصوصة التي تتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي لخصوصيته التي تتميز ذلك
الشيء كذلك اما تمييز الصورة لذي الصورة فهو انطباقها عليه
استحضارها به كمفهوم الكاتب القائم بالذهن فانه وان لم يكن ممن
يكتب هناك الا انه متحد مع من يكتب اذا وجد في الخارج وصدقه عليه
الذهن واما تمييز المقتضي للمقتضى هو ان المقتضي بالاحضار تعين

ذات المقتضي وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكان الصورة
التي بها يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علماً به وكذلك ما
المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في نفس الامر واحد لا كثرة
فيه ويتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما سواه
فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند
المدرك كان علماً بكل واحد منها وح يكون جميع الاشياء في الشهود
العلمي الذي بمنزلة الوجود الذهني امراً واحداً والى هذا اشار
بقوله فهو الكل في وحدته فان قلت لو كان العلم بالعالم
بنفس ذات الواجب فاذا تغير من حال الى حال فلا يخلو من ان
يتغير علمه بالحال السابق او لم يتغير فان لم يتغير لم يكن مطابقاً
للواقع وان تغير لزم تغير ذاته بعينه قلت نختار انه لم يتغير
علمه بالحال السابق ولا نم انه لم يكن مطابقاً للواقع فانه
يعلم الحال السابق من حيث انه في زمانه وهو في ذلك الزمان
لم يتغير الى حال آخر فانه يعلم من اقتضاء ذاته ازلاً وابداً ان
العالم وكل جزء منه في كل جزء من اجزاء الزمان وفي كل آن من

آناته

آناته باي صفة وحال من السبب المقتضي لتلك الاحوال وهذا العلم
لا يتبدل بتبدل العالم نعم اذا علم احد احوال العالم من حيث
حصولها فيه يختلف علمه باختلافها والى هذا اشار المعلم الثاني
في الفصوص بقوله كل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الاول لكن ليس
يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والآن بل عن ذاته و
الترتيب الذي عنده شخصاً بغير نهاية فان قلت لا شك ان له تعالى
معلولات مترتبة مبتدأة ذاهبة من جانب الابد الى غير النهاية
وهذه السلسلة وان لم تكن مجتمعة في الوجود لحدوث بعض آحادها
سلسلة موجودة مترتبة حيث ترتب معلولاته التي هي آحادها
فيلزم التسلسل على ما اشار اليه المعلم الثاني في الفصوص اسمع بالا
تتناهى لا في كل شيء بل في الخلق وماله مكان وحيث في الامر
تناهى الامر اشاهى كم شئت ادوار التسلسل في جوار التناهي
ان التعدد والتمايز انما هو بحسب ادراك العالم واعتباره ولا نم
من التعدد والامتياز عند العالم التعدد والامتياز في نفس
الامر لان شريك الباري تعالى عنه والخلاء وامثالهما متعدد

ممتاز عندنا وليس لها تعدد وامتياز في نفس الامر ولانه يجوز
ان يعلم امور كثيرة متعددة ممتاز بعضها عن بعض بصورة واحدة
كما في العلم الاجمالي كما حقق في موضعه ولا يخفى فيه حين هذا القبيل
فان الاول يعلم بعلم واحد هو نفس ذاته وجميع معلولاته الكثيرة
متميزا بعضها عن بعض فلا يكون في هذه المرتبة الا امر واحد في
الامر والتسلسل المستحيل هو ترتب امور غير متناهية في نفس الامر
لاثبات ما ذكرت حتى انه تعالى عالم بكل واحد واحد من معلولاته
مناف لما ذهب اليه الحكماء من ان الاول تعالى عالم بالجزئيات
بوجه كلي لا بوجه جزئي اذ لا شك في وجود الجزئيات على وجوه جزئية
فكل موجود فهو في سلسلة الحاجة مستند الى الاول الذي
هو مبدأ السلسلة وعلتها الاولى فيكون الجزئيات على الوجه الجزئية به
اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية الكلية بعض جزئياته
لانا قلنا ان المدرك اذا كان متعلقا بزمان او مكان فانما
يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجود ما وجد منها

مايكون

مايكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول
انه كان او يكون وليس الآن ويدرك الممكنات التي يمكن له
ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة
ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما
فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان
من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي قبله او بعده من
المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم الاول
بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان كل موجود في زمان
معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون
قبله او بعده ويكون عالما بان اي شخص في اي جزء يوجد من المكان — اي شخص
واي نسبة بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع الجهات وكم الابعاد
بينه على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن
موجود او معدوم هناك او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا
مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما
يختص بهذا الآن او ذلك الزمان او بالحضور او بالغيبة او بان

بينه الجسم قدّام اي او خلف او فوق او تحت من هو زماني او مكاني
وعلمه بالموجودات اتم العلوم واكملها واما العلم بالجزئيات
على الوجه الجزئي المذكور فهذا انما يصح لمن يدرك ادراكاً حسيّاً في
وقت معين ومكان معين الا ان الباري عالم بالمبصرات
والملموسات والمشمومات ولا يقال انه ذائق او لامس او
شامّ لانه منزه من ان يكون له حواس جسمانية ولا يلزم ذلك
في تنزيهه بل يؤكده هذا ما قيل وانما قلنا لا لما قيل لانه مسطور فيه
اما اولاً فلان فيه اعترافاً بان بعض معلوماته كالحركات المتخصصة
على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية على يدرك بالآلات الجسمانية
وكالحضور والغيبة غير معلوم له مع ان القاعدة المذكورة تقتضي
معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما
ثانياً فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني و
نسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الضعف ولان نسبة
الزمانيات الى الزمان بالمعية الوجودية سواء كان منطبقاً عليه كالحركة
او غير منطبق لا بالانطباق فقط والا لم يكن الا الاجسام في زمان

لا يعرض

لا يعرض لها التغير زمانياً ولا شك ان الوجود المدرك لا بالآلة
الجسمانية مع انه بري من التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود
ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة فان اختلاف
نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف ذلك
الزمان كما في حدوث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود ولا
في الماضي لتقدمه عليه والثاني باختلاف الزمان كالكائن فانه اليوم
في اليوم لكونه معه في الوجود ودون الغد لتقدم الغد لا لتقدم
انه واختلاف نسبة اجزاء الزمان الى المجرد المذكور غير المعقول
فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود ولا في الماضي والمستقبل
لتقدمهما واما ثالثاً فلان قوله لا نحكم بالعدم على شيء من ذلك غير
مسلّم وكذا قوله لا نحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او قد
عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه فلم
لا يجوز ان نحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي
او يكون في المستقبل كما انا نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم ان نحكم
بان شيئاً ما موجود الآن بمعنى كونه مع هذا الآن في الوجود ولا

آن آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يقال انه موجود
من ماهيته لا يصلح لان يشار اليه واما قوله لا الحكم على شيء بانه
موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى
مكان قريب من مكان المجرد فمسلم لانه ليس له مكان فلا يكون
مكان قريب عن مكانه لكنا ايضا لا الحكم على شيء بانه موجود هناك
مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل نشير الى مكان
قريب من مكان المجرد المذكور بل نشير الى مكان قريب من مكانها
نعم لا نجوز ان يكون المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية بل لانا
نقول مراد الحكماء بقولهم الاول عالم بالجزئيات بالوجه الكلي كما يتبادر
من العبارة انه عالم بخصوصية الجزئيات لكن علمه بوجه كلية
اي بوجه لا يمنع عن فرض الشركة فيها وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض
الشركة انما هو بحسب الادراك الحسي لا بواسطة تخصيص المدرك الا ترى
انك اذا رأيت شبحا من بعيد ولا تعرف خصوصيته بل تشك في انه
فرس او حيوان آخر فمنشأ ذلك الشك عن فرض الشركة فيه وتجويز عقلك
تعدده واذا ابصرت اياه وعلمت بما طلبك جميع ما ابصرته منه

بحكم

حتى صار

حتى صار المنى طبق عالما بجميع ما تعلمه منه لكن المنى طبق رآه كان
ذلك الامر جزئيا مانعا عن فرض الشركة عنده وكليا مانعا عن
فرضها عنه حتى طبك مع انه معلوم بوجه واحد في حد لجواز ان
يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعاملين ويكون عند احدهما
جزئيا مانعا عن فرض الشركة فيه بواسطة ان ادراكه لهذا الامر بذلك
الوجه بالحس وعند الآخر كليا غير مانع عن فرض الشركة فيه بواسطة ان
ادراكه لهذا الامر بذلك الوجه لا بالحس ولما كان الاول عالما بخصوصيات
الاشياء لا بالة خاصة كان علمه بها عنده كليا غير مانع عن فرض الشركة
فيها كعلم مخاطبك في الصورة المفروضة وعلى هذا يكون عالما بخصوصيات
الاشياء ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه كما لا يعزب
عنه شيء من الكليات فلا نسلم ان ذلك ما يترتب ان ذاته عالم بالكل اي بجميع
من معلولاته ولا ينافي ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى عالم بالاشخاص
الجزئية بخصوصياتها تعالى بوكره فلا يستقيم تكفيرهم في ذلك وما يؤذن به كلام الحكماء
ههنا هو ان علمه تعالى بخصوصيات الاشخاص لا يمنع عن فرض الشركة
فيها كما اقر اصحابنا بها ولم يتحقق دليل عقلي ولا دليل نقلي على ان علمه

نعم بها المنفية عن فرض الشركة فيها حتى يستقيم تكفيرهم في ذلك فمن كفرهم
في ذلك حمل كلامهم على خلاف مرادهم وسبب الاتهم يقولون علمه تعالى
ببعض الاشياء زعما منه ان الجزئية والمنع عن فرض الشركة انما هو
بواسطة زيادة خصوصية معتبرة في المدرك وان من ادرك جزئيا حقيقيا
ولم يمنعه عن فرض الشركة كان ذلك بواسطة عدم اطلاعه على الخصوصيات
المقتضية للمنع المذكور وليس كذلك لما عرفت من ان المنع عن فرض
الشركة بسبب نحو الادراك لا لخصوص المدرك فتدبر وتبصر فان قلت
تبيين المعلوم لان كل واحد يجد من نفسه ان علمه بالسماء مثلا مغاير
لعلمه بالارض فكيف يمكن ان يكون علمه تعالى بجميع الاشياء امرا واحدا
قلت العلم منه انفعالي وهو تابع للمعلوم مطابق له بحيث اذا وجد
في الخارج كان عينه وهذه الصورة من العلم تختلف باختلاف المعلوم
وعلمنا بالاشياء من هذا القبيل ومنه فعلي وهو ليس تابعا للمعلوم حتى
تختلف باختلافه بل مبدأ المعلوم ومصدره ولما كان مبدأ جميع
الممكنات المختلفة ومصدرها امرا واحدا يكون ذلك الامر علما بجميعها والامر
المطابقة مع المعلوم في هذا النوع وعلم كل شيء بما هو معلوم من هذا النوع

تحقق

عند الحكماء في قدرته تعالى قال العلامة
المحقق الطوسي لا شك ان الحيوان قد يصدر عنه لا بشعور له
بها فضلا عن القدرة عليها والارادة لها وذلك كالنمو
وهضم الغذاء وقد يصدر افعال بشعور بها ويصدر عنه بحسب قصده
الى ذلك صحة صدورها عنه عن قصد اليها فربما يصح صدوره
فعل عنه ولا يقصده وربما يقصد ام لا يصح صدوره عنه
فصحة الصدور واللاصدور وهو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي
في الصدور الا انه ترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح
انما بالقصد الذي يسمى بالارادة والداعي فان قلت اذا كان يكون
فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك بنفس ذات الفاعل لا يكون صدور
مقابل ذلك الفعل عنه صحيحا فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ
قد اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها في الطرفين سواء قلت
الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل يجوز ان يكون بواسطة
انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لا بواسطة ان الفاعل
لا يقدر على مقابله ويكون استعداده لذلك لانه اكمل من مقابله

لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى
لو كان مقابله المحل يصدر عنه ويكون فاعله وعلمه بذلك بنفس
ذاته فقابل وقال ايضا اذا اصدر عن القادر شيء بعد حضوره عنده
ويكون باعتبار الصدور معلولا وباعتبار الحضور عنده معلوما
والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة والجهة التي باعتبارها
حضر يسمى بالعلم وان بين القادر والموجد والمؤثر فرقا فان
ان القادر لا يطلق على المؤثر الا عند كونه يصح صدور الاثر
عنه وان الايجاد اذا لوحظ من غير اعتبار العلم والارادة
فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عنهما يصح وعند
اعتبار العلم والارادة يجب هذا كلامه فان قلت لم لم نحكم بالجواز
ترجح احد طرفي القدرة على الآخر في القصد ولم لا يجوز ان
يترجح الى آخره قلت لان يكون الترجيح بالقصد معتبرة في الترجيح
القدرة لئلا ينتقض بمثل الرعشة فانه وان صح صدورها عن
موجد شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجح صدورها ليس
بالقصد فالقدرة صحة صدور الفعل ولا صدوره عن الشاعر بصدوره

عنه اذا

عنه اذا كان ترجحه بالقصد قال بعض الحكماء الجهة التي بها
يتحقق القدرة والقادرية انما هو الفاعلية اما بالقوة او بالقدرة
بالفعل وعلم الفاعل بفاعليته والفاعل العالم بفاعليته وعلمه بفاعليته
نفس ذاته كالارادة والعقول الفعالة ومنه ما يكون فاعليته
وعلمه بفاعليته مغايرا لذاته وعارضا لها بسبب خارج كالانسان
وساير الحيوانات والقسم الاول قادر بذاته لان جميع الامور
المعتبرة في القدرة نفس ذاته والقسم الثاني قادر بغيره ولا يخفى
ان القادر بذاته اتم قدرة لانه يمتنع عليه مقابل القدرة وهو
العجز بخلاف القادر بغيره وقال المتكلمون انها من الكيفيات
النفسانية وتغاير الطبيعة والمزاج لمقارنته الشعور والمغايرة
في التابع وصحة الفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على السواء
ومتقدم على الفعل بوجهين الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان
الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا

الا وسيهما والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان
القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم
الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها عدم كونها محتاجا اليها لاجل
ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود وتنافي اللوازم يستلزم تنافي
اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل واجيب عن الاول بان
التكليف القادر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال جائز
فيه على الايمان وان تبدل بالايمان متعلق فيه لاستحالة
التكليف بتحصيل الحاصل فيما في التكليف والقدرة التي شرطه
واجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم
منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون
القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل
انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وجاز ان
يستمر التكليف حال القدرة اقول فيه بحث اما اولا فلان
التكليف الذي ارتكبه المجيب مخصوص بمن آمن بعد الكفر او كفر
بعد الايمان فانه لما آمن صدق عليه انه قادر على الايمان

على التقدير

على التقدير الذي فيه الكلام وهو ان تكون القدرة حال الفعل
لا قبله اما الكافر الذي لم يؤمن اصلا لم يكن قادرا على الايمان
على التقدير المذكور قطعا فيلزم ان لا يصح تكليفه واما ثانيا فلان
تكليف انما على حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك الحصول
وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته كما لا يخفى فسقط ما ذكره وفي
العلاوة في ارادته تعالى قال العلامة الطوسي في
شرحه لمسئلة العلم الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول المراد
او داع يدعو الى تحصيله لما يتخيل او يتعقل من ملائمته ولما كان دأب
العقلاء ان يصفوا باريهم بما هو اشرف طرفي النقيض ووجدوا
ان كل ما يوجد بارادة يكون اشرف مما يصدر عنه الفعل من غير ارادة
وصفوه في كل ما يوجده بالارادة وهي اخص من العلم ومرتبة
عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون
ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انها صفة زائدة على العلم قديمة او حادثة
بها يخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انها علم خاص بما في وجود
المعلومات من المصالح الراجحة اليهم والداعي الى الايجاد و

والحكماء زعموا انما العلم بنظام الكل على الوجه الاتم منشأ الكل
وقد فسر جمع من المعتزلة الداعي باعتقاد النفع سواء كان يقينا او
غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني الفعل والترك
بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده
وصار ذلك الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوجوده وقال الارادة
ميل يعقب اعتقاد النفع لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده
الا اذا احدث فينا ميل ورد ذلك بان ما ذكره من الميل انما
يحصل لمن يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يقدر عليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور
اقول هذا الرد مردود اذ قد يستدل المستدل على ان اعتقاد النفع
ثاني غير ارادته فان في كثير من الصور نعتقد نفعا في شيء ولا نريده
فيكون اعتقاد النفع غير الارادة فلا يلزم مما ذكره الراد ان يصير اعتقاد
النفع ارادة بل غاية ما لزم من ذلك انه يحصل لبعض الافعال حال
القادر بدون الميل الذي هو الارادة فكيف يستقيم رده كلامه بذلك
ثم الظاهر ان الشوق اليه هو الميل اليه وهو غير ادراكه بل هو تابع

لادراكه

لادراكه والعلامة المذكور مع انه صرح فيما نقلنا عنه
بان ارادة الحيوان شوق كذا في التجريد بانه نوع من
العلم وزعم الاشاعرة ان الارادة توجد بدون الاعتقاد
النفع والميل متعقبة فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان
يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقد
فيه ولا ميل متعقبة بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة
فانا نعلم بالضرورة ان من دهشته لا يخطر بباله سوى النجاة
وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع المعتزلة
ادعوا انه في الضرورة بان من استوى عنده الطريقان
لا يترجح احدهما على الاخر باختياره الا لمرجح يخصص ذلك
الطريق فما دام الاستواء لا يتصور منه الترجيح اصلا والتساوي
من جميع الوجوه في الصورة المفروضة محال ولا يلزم من فرض
التساوي وقوعه قالوا اذا تساوى الطريقان في النجاة فان

الطبيعة بمعنى سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في
اليمين اكثر والقوي يرفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يمشي وعلى
عقبه والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة اقول
الجواب منظور فيه اما اولا فلان الضرورة التي ادعاها في الكتاب
لا يلزم ان يخطر بباله طلب المرجح مع الاختيار احد الطريقين لشعوره
بترجح هذا الطريق الى المقول على ما سوا الضرورة انه ما لم يترجح احد
الطرفين لم يرجح الحيثية به في نفس الامر وتمتنع ان يسلكه الهارب ولا
شك انه لو لم يترجح احدهما على الآخر في نفس الامر لرجح وتساويا
بالقياس الى جميع ما هو سبب حركة الهارب فيهما ومع ذلك تحرك
في احدهما دون الآخر فيلزم تحقق الخاص بسبب يستدعي العام وذلك
مستلزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح قال
بعض المحققين لا تسمع كلام من يقول بصدور الفعل من القادر من غير
ترجح احد الطرفين متمسكا بامثلة جزئية فان الترجح غير العلم
بالترجح وانه انما يحتاج الى الترجح لا الى العلم به فها هنا القرار بان
كلما يطابق الدواعي حكم لا تعارض بينهما لجواز ان لا يلزم شعور

الهارب

الهارب بمرجح احد الطريقين ويلزم وجوده في نفس الامر
ثم لو ادعى المعتزلة ضرورة لزوم شعور الهارب بمرجح احدهما
على الآخر وادعى الاشاعرة ضرورة جواز سلوك احد
الطريقين مع انتفاء المرجح في نفس الامر كانت الضرورتان
متعارضتين واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الارادة في الصورة
المذكورة بدون اعتقاد النفع فان المراد بالنجاة التي
يسلم الاشاعرة انها يخطر ببال الهارب ليس الا تصور
النجاة كما لا يذهب على من له مسكة بل ان التصديق بان
في الهرب نجاة وهو اعتقاد النفع في الصورة المذكورة
واستدل على مغايرتها في الشهوة وهي توقان النفس الى
الامر اللذيذة بان الارادة قد تتعلق بنفسها بخلاف الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل بالمستلذات واذا ذكرت
متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض
ما تشتهي فقال اشتهي يعني اريد ان اشتهي وبان الانسان
يريد شرب الدواء البشع ولا يشتهيه وقد يشتهي الطعام

اللذيذة ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل منهما
بدون الآخر وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه
بحسب الوجود اولى للاضافي انك تقدر ان تقصد بعض
الاشياء وان لا تقصده والقصد قد يصلح لان يتعلق
القدرة وقد لا يصلح لذلك وعندي ان الارادة هي هذا
القصد الصالح لان يتعلق به القدرة والاشتهاء ميل
طبيعي غير ذلك ولذلك يعاقب المكلف بارادة المعاصي
عند بعض ولا يعاقب باشتهائها اجماعا

في حيوته تعالى حيوة الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة واستدلوا
على مغايرتها لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية
بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل
والا لتسارع عليهما التعفن كما في الميت مع عدم حس
وحركة في المفلوج ومع عدم غاذية الا يدلان على قوة الحس والحركة
وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد التغذية ولا يصدر عنها
الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه

بالفعل

بالفعل اثر الحيوة كحفظ العضو عن التعفن باق وما
يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي
غير الزائل ضرورة ويجوز ان يمتنع قوة في بعض آثارها دون
بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض اولى لا شبهة
على المتدرب في الصناعة ان القوى انما تعرف بآثارها
لا بذواتها فاذن ثبت ان اثر قوة الحيوة غير اثر قوة الحس و
غير اثر قوة التغذية كانا قوتين سواء كان الذات واحدة
ولا يصدر عنه اثران بشرطين مثلا او كثيرة قال بعض الحكماء
الجهة المعتبرة في كون الشيء حيا والحيثية التي بها ولاجلها يصدق
الحكم على الشيء بانه حي هي ان يكون الشيء دراكا فعالا وان
لم يكن عالما وفاعلا بذاته بل بواسطة القوى والآلات و
غيرها واذا كان الجهة المعتبرة في كون الحي حيا دراكا ويستحيل ان
يكون عالميته عالم وفاعليته فاعل على ما يادل عالمية الحي الاول
وفاعليته لم يتبادر شيء آخر في معنى الحيوة وحقيقتها بل صورة
فحيوته بمنزلة اخرى الشيء ونسبته قال بعض المحققين المستندل

النقيض

اثبات حيوته تعالى ان العقلاء يصفونه بالطرف الاشرف
من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة وجودا
ان من لا حيوة له يمتنع اتصافه بهما وصفوه بالحيوة ايضا
وهي اشرف من الموت الذي تقابلها ونعم ما قال واحد
من اهل بيت النبوة عم هل سمي عالما وقادرا الا لانه
وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى
واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى
زبانيتين فانهما كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لم
يكونا له هكذا احوال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب
والى الله المفزع اقول ويعضد ذلك قوله تعالى سبحان ربك رب
العزة عما يصفون   في سمعه وبصره وقد علم بالضرورة
من ملة نبينا صلعم ان البارى تعالى سميع بصير والقرآن والحديث
مملو به بحيث لا يمكن تأويله ولا انكاره وايضا الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما ذهب سائر الفرق

الدينية

الدينية فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع
نفس العلم بالمسموعات والبصر نفس العلم بالمبصرات
وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان
على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن
الآلات قالوا احتياجنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا
وذات البارى تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا
يحصل لنا الا بها واورد عليهم انه يلزم تعدد القدماء
اقول لا شك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان
من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بانكشاف
متعلقهما بوجهين مخصوصين بهما وان من له هذان النوعان
من العلم كان سميعا بصيرا وان السمع والبصر ما يحصل به
الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان البارى تعالى عالم
بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما
بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركهما الحواس
بذاته فيكون له هذان النوعان من العلم بذاته اولا ثم دل

[illegible]

عقلي ولا يمتنع عقلا على ان ههنا نوعين من العلم يجب
ان يكون بالحواس واذا كان ههنا نوعان من العلم المدرك
مما السماع والابصار بذاته يكون لمبدأ السمع والبصر على
هذا ان يصدق عليه السميع البصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد
القدماء لان السمع وكذا البصر نفس الذات

في كلامه تواتر عن الانبيا عليهم السلام انه تعالى
متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالات المعجزات من غير توقف
على اخبار الله تعالى بصدقهم بطريق التكلم حتى يلزم الدور
ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارى
تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه صفة له
وكل ما هو صفة له فهو قديم وثانيهما ان كلام الله تعالى مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فكلامه حادث فاضطروا في قدح احد القياسين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا

حينئذ

كلامه

كلامه تعالى حروف واصوات تقوم بذاته تعالى وانه قديم
وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا
قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا
كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه
حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد خالفوا بصحة
القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلام
الله تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران
لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره
كجبرئيل والنبي عم ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض
الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا
صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول
والاشاعرة قالوا كلام الله تعالى ليس من جنس الاصوات
والحروف بل هو معنى قايم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فقد صححوا القياس

الاول وقد جوزنا صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا
بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلى الله عليه
وآله والعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف
المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما
اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق
على هذا المؤلف الحادث لا بالمعنى القديم وتلك الخواص
كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى انه لذكر لك
ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على
النبي عم لشهادة النص من تلك الآية واشباهها مسموعا
بالاذان لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف
للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال
لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجائية ثم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال امور دالة
بالتحدي لكونه معجزا جاء مفصلا الى سور وآيات لقوله تعالى كتاب

احكمت

احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات
الحدوث لانه اما رافع او اثباتها ولا شيء منهما يتصور في القديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا عقيب ارادة التكوين
لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فيكون امر حو
قسم من كلامه متأخرا عن الارادة واقعا في الاستقبال
فيكون حادثا او الاول فبان انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس
على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش
ليس فرسا بل نقشه المشعر به وكذا المكتوب صورة اللفظ
المشعرة به واجاب الاشاعرة عنها بانه لا نزاع
في اضطراب اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك
اطلاق ب
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء
والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف
وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه بحسب

انه دال على كلام الله القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا
آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم جبلغنا
فقيل لها اسماء لذلك المخصوص القائم بالاول لان اخترعه الله
فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه
والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع
ويكون ما يقرأه القارئ اي ما كان نفسه لا مثله وهذا
بحال الحكم في كل شعر وكتاب بالنسبة الى مؤلفه وعلى التقديرين قد
اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى للمجموع
كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه او نقول في
الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة انما مرادا دلة ظاهرة
على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف
وحكموا بان ذلك من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وسلم ومن البين

ان المتكلمين

ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والا اعترفوا
بما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا
ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا
في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في
القرآن بهذا المعنى لا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى
آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا
فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات
وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين
ينكرون الوجود الذهني فهي اعيان الموجودات كالسماء والارض
ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذاتها وبعضها اعراض
قائمة بالجواهر ولا يتصور قيامهما بذاته تعالى ولا اتصافه بها فتنزه
وجه وجيه ثم لصاحب المواقف كلام في تحقيق الكلام النفسي محصله
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر
القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال هو المعنى النفسي فهم اصحابه ان

مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة
وهو الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة كعدم تكفير
اي اصحاب الشيخ
من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة انه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي الى غير
ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل
كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله
تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان
الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما
هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث

الملفوظ

الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
لما هو عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته
وارد عليه ان من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر
اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر
اما انه اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة
بذاته تعالى بل هو دال على صفة حقيقية له بل هو من مخترعات الله
تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي عليه السلام او اوجد
النقوش الدالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو
مذهب الاشاعرة فلا يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب
الحروف في اللفظ دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما
ذلك الا ان يتصور حركة يكون اوائلها مجتمعة في الوجود والا يكون
بعضها متقدما على بعض اول قد حقق في موضعه ان الحروف
هيئات عارضة للاصوات والصوت حركة الهواء المتموج
حركة مخصوصة فيكون الحروف قائمة بالهواء ايضا ومن البين
ان الهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال انها قائمة به قيام بالمتكلم بالواسطة

فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليس لقيامه به بل لتعلقه اليه بانه
المتكلم بتعيين الحروف وتمييز بعضها عن بعض وكذا الكلمات و
الترتيب وذلك التعيين والتمييز كما يكون في المخارج يكون في الكتابة
المخارج
فان نقوش الكتابة موضوعة بازاء الحروف لانها تصويرا
للفظ الحروف الهجاء وقد ذهبوا الى ان المكتوب ملفوظ كما نقلنا
آنفا فكما ان من يعين حروف الكلام ويميزها بالمخارج وكذا
كلماته يتكلم بها كذلك من يعينها ويميزها بنقوش الكتابة يتكلم بها
والظاهر ان القول في متعارف الجمهور اعم من النوعين
فانه كما يقال لمن عين الحروف بالمخارج انه قال كذا كذلك
من عينها بنقوش الكتابة يقال انه قال كذا الا ترى الى قولهم
قال الشيخ في الشفاء وكذا في الاشارات كذا واشباه ذلك
اكثر من ان يحصى وكذا المتكلم اعم من النوعين واما اذا كان
اعم وكان الباري تعالى قد كتب القرآن في اللوح المحفوظ كان
متكلما به وصح انه قايل القرآن المجيد بلا احتياج الى التكلفات
المذكورة كما ان من كتب الحكم ما يقال انه متكلم بهذه الاحكام

وقايل بها

وقايل بها فان قلت تكلمه بالقرآن على ما ذكرت عبارة
عن كتبته على اللوح المحفوظ وكتبته عليه لا تخلو من ان
يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان
كان حادثا يلزم ان يكون تعالى محلا للحوادث قلت المختار انه
قديم ولا يلزم تعدد القدماء اذ مرجع كتبته القرآن على اللوح
كتبته ب
الى علمه تعالى بتعيين حروفه وكلماته وكيفية تركيب بعضها مع
بعض وتميز بعضها عن بعض على ما هو عليه في الوجود والى ذلك اشار
المعلم الثاني في الفصوص بقوله علم الاول لذاته لا ينقسم
وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته وما يسقط
من ورقة الا يعلمها فمن هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ هذا
كلامه والحاصل ان علمه بالاشياء وعلى الوجه الذي هي عليه في
الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبتها على لوح الوجود وكان
علمه بالاشياء كعلمه بذاته كما عرفت في فصل العلم لم يلزم تعدد
القدماء في نفس الامر وتعدد جهة كثرة علمه بالاشياء راجع
اليه واعلم ان هذا الذي ذكرنا من جريان القلم على اللوح في

عالم علمه تعالى وهو العالم الامر الذي يلي عالم الربوبية وعالم
الخلق وله جريان آخر على لوح الاملاك في عالم الخلق حيث
خلق الله فيه البروجات والكواكب وحركاتها وانظار
بعضها مع بعض بحيث يدل على تعين الاشياء وتميزها واحوالها
واوقاتها وبالجملة ما هي في الوجود ومن وفقه الله تعالى لقراءة
ما كتب على لوح الفلك يقرأ منه

في القضاء والقدر للفظ القضاء والقدر معان مخصوصة
ويكثر وما يبحث عنه ملايم لقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها من
الغابرين فقضاء الله تعالى اقتضائه في الازل ما سيكون
من الاشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما هي عليه
الاشياء في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون على
وفق ما في القضاء فان قلت لما وجب ان يكون حصول
الاشياء في الكون على وفق القضاء الازلي كان جميع
الافعال بقضاء الله تعالى وقدره فكان كفر الكفار و
فسق الفساق ايضا بقضاء الله تعالى وقدره ولما يقدر

العبد

العبد على تغيير ما قضى الله عليه وقدره ولم يقدر
الكفار على الايمان والفساق على التقوى واذا
لم يكونا قادرين عليهما لا يصح تكليفهم بهما لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها قلت لا يلزم من
عدم قدرة العبد على تغيير المقدر الازلي ان
لا يقدر على خلافه وانما يلزم ذلك لو لم يكن المقدر
في الازل ما يختاره العبد فيما لا يزال بارادته من
الطرفين المقدورين له بيان ذلك ان الباري تعالى
علام الغيوب ويعلم في الازل مثلا ان الكافر القادر
على كل واحد من الايمان والكفر يختار الكفر فيما لا
يزال بارادته او بكسبه عند من يقول بالكسب فيقدر
كفره وكتبه في اللوح المحفوظ وان المومن القادر
على كل واحد منهما يختار بارادته الايمان فيقدر ايمانه
وكتبه فيه نظير ذلك ان لزيد طريقين الى مقصده عال
وسافل وله قدرة على قطع كل واحد منهما حين ارادة

نطقه وقبل ان يريد قطع احدهما ويشرع في القطع
يعلم عمرو ان زيدا بارادته سيختار الطريق العالي
ويقطعه ويكتب في كتاب فكما ان علم عمرو وكتبه في
الصورة المفروضة لا ينافي قدرة زيد على قطع
الطريق السافل كذلك علم الباري وتقديره كفر
الكافر وتقديره ايمان المؤمن لا ينافي قدرة المؤمن
على الكفر والحاصل ان الباري تعالى قدر من طريق المجبور
ما يعلم ان العبد بارادته يفعله لا انه يقدر فعلا ويلجئ
الى ان يفعله فاعرف ذلك

في سائر صفاته منها الحكمة وحكمته ايجاد الموجودات على
احكم وجه واتقنها وسوق ما هو ناقص منها الى كماله وهو في
ملائما بحاله ومنها الجود وجوده فيضان الخير عنه من غير
بخل ومنع وتفويض على كل من يقدر ان يقدر ما يقبله
ومنها العناية وعنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه
ونظام كل جزء بحيث لما تماما بما لا يدرك النظام ورواد فيه

ومنها

ومنها اللطف ولطفه تصرفه في جميع الذوات و
الصفات دائما تصرفات كلية وجزئية من غير شعور
غيره بذلك ومنها الهداية وهدايته الشعور لكل ذي
شعور بما هو اللائق به ليطلبه دون ما ليس هو اللائق
به ومنها الازلية وازليته اثباته السابقة على
وجه المسبوقية ومن تعرض للزمان او الدهر او السرمد
في بيان ازليته فقد ساوى معه غيره في الوجود ومنها
الوحدانية ووحدانيته نفي ما عدا وجه فان كل
كثرة محتاجة الى آحاد هي مبادئها والمبدأ الاول
الذي لا مبدأ له محال ان يكون فيه كثرة بوجه من
الوجوه والا لكان له مبدأ فلم يكن هو مبدأ او قد
فرض مبدأ هذا خلف ومنها الملكية وملكيته استغنائه
عن كل شيء غيره اليه ومنها التمامية وتماميته ان
يكون حاصلا له كل ما من شانه ان يحصل له ومنها
الحقية وحقيته ثبوته دائما لوجوب وجوده بالذات

ومنها الخيرية وخيريته ان يكون وجودا بحتا فان
الوجود هو خير والعدم هو الشر كما حقق في موضعه
واذا كان كذلك كان الوجود البحت ومنها التقدس
والتجرد وتقدسه انتزاعه من مواد الكائنات
مالابسته من الصور والاعراض وتجرده عن المواد
المتصورة بما ستحمه من الصور والاعراض ومنها
التيمومية وقيوميته قيامه بذاته وقيام غيره به   القيومية
في تقسيم صفاته صفة الشيء امر يعقل
لشيء ولا يمكن ان يعقل الا معه كما ان العرض امر
يوجد في موضوع ولا يمكن ان يوجد الا فيه وصفته
ثلثة اقسام كل واحد منها يعقله العقل عند مقايسته
غيره به واما صفة الحقيقية فهي كالحيوة فانها
يعقلها العقل عند اعتبار صحة القدرة والعلم
وليست بالاضافة الى شيء يكون بازائه فحده يكون
بمقايسة العلم والقدرة والاضافية ككونه خالقا

وربما

وربما فانهما يعقلان بالاضافة الى مخلوق و
مربوب يكون والسلبية ككونه ليس جسما
ولا عرضا فانهما يعقلان عند مقايسته الى
الجوهر والعرض قال العلامة الطوسي لا يلزم
من ان يعقل امر بشيء ان يكون ذلك الامر
الموجود في نفس الامر يدل على ذلك قولهم في   موجودا ظ
رسم المضاف فانه الامر الذي يعقل بالقياس
الى غيره والاقسام الثلثة المذكورة كلها ثابتة
في العقل موقوفة على وجود الغير والى المقايسة
بينه وبين غيره ولا يلزم من الاتصاف بالانواع
الثلثة تركب ولا كثرة واذا انتقض ما عداه عنه
لم يثبت صفة لا حقيقية ولا اضافية ولا سلبية وذلك
النقص هو التوحيد وما يكون في نفس الامر من غير
تعقل النقص هو الوحدة والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب

[illegible]



قيل جاء رجل الى امير المومنين صلوات الله وسلامه عليه وقال جئتك من مسيرة فرسخ لي اسئلك عن سبع كلمات قال اي شيء اعظم من السماء واي شيء اوسع من الارض واي شيء اضعف من اليتيم واي شيء احر من النار واي شيء ابرد من الزمهرير واي شيء اغنى من البحر واي شيء اقسى من الحجر قال صلوات الله وسلامه عليه البهتان على البري اعظم من السماء والحق اوسع من الارض وكذب النمام اضعف من اليتيم والحرص احر من النار والحاجة الى البخيل ابرد من الزمهرير والبدن القانع اغنى من البحر وقلب الكافر اقسى من الحجر

صدق مولانا علي بن ابي طالب

حديث نداء

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا مات العبد ينادي من الهواء يا ابن آدم انت تركت الدنيا ام الدنيا تركتك انت جمعت الدنيا ام الدنيا جمعتك انت قتلت الدنيا ام الدنيا قتلتك واذا وضعوه في الكفن يقال يا ابن آدم اين قوتك ما اضعفك اين لسانك الفصيح ما اخرسك واين احباؤك الكثير ما اوحشك واذا وضعوه على الجنازة ينادي من الهواء فيقال يا ابن آدم رحت الى سفر بعيد بغير زاد وخرجت من منزلك فلا ترجع اليه ابدا هل تعرف مالك فاذا وضعوه عند القبر ينادي من الهواء فيقال يا ابن آدم رحت من دار الدنيا الى دار الخراب ورحت من دار السرور الى دار الظلمات واذا وضعوه في اللحد يقال يا ابن آدم ان جئت بخير فانت سعيد ان جئت بشر فانت شقي ان جئت بتوبة فلا عليك وان جئت بلا توبة فعليك عذاب شديد صدق رسول الله

[illegible]

ذهب الاشاعرة الى انه تعالى صفات
موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة
مريد بارادة على هذا القياس . وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها
وقالوا انه عالم بالذات قادر بالذات [illegible] خلافا للاشعرية [illegible] الصفات
[illegible]
اعلم ان الصفات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
عبارة عن علم [illegible]
[illegible]
الصفات في الافعال
وقد تم نسخ [illegible]

فائده

الواو یکی یعنی اوزره مکتوبه علی شکل اثنی وثلث ورباع

ومثلی اولدی یعنی الواو بیکتر اولکی ولا انقطع [illegible] اولور

بعدان اون [illegible] احدا اوکانت [illegible] کالالف [illegible]

[illegible] سلطان

[illegible] سلطان